كتاب

# الشامل لحقائق الأدلة العقلية

وأصول المسائل الدينية

٣

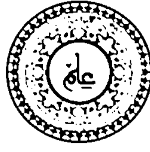
دار الضياء
للنشر والتوزيع



الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص.ب ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي ٣٢٠١٤
تلفاكس ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال ٠٠٩٦٥٥٠٤٠٩٩٢١

Dar_aldheyaa2@yahoo.com
Abdou 20203@hotmail.com
www.daraldeyaa.net





لإحياء التراث والخدمات الرقمية

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

بلد الطباعة بيروت - لبنان
التجليد الفني شركة فؤاد البيسو للتجليد ش.م.م
بيروت - لبنان

علم لإحياء التراث
والخدمات الرقمية



جمهورية مصر العربية - القاهرة
التجمع الخامس- الحي الثالث- فيلا 152
الهاتف: 00201127999511
internetional library of manuscripts(ILM)
1155726

رقم الإيداع المحلي: 2017/23123
رقم الإيداع الدولي: 3-5- 85365 -977 -978
info@ilmarabia.com


# الموزعون المعتمدون

**دولة الكويت**
دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ نقال: ٥٠٤٠٩٩٢١

**جمهورية مصر العربيّة**
محمول: ٠٠٢٠١٠٠٠٣٧٣٩٤٨
دار الأصالة للنشر والتوزيع - المنصورة محمول: ٠٠٢٠١٠٩٨٣٢٥٨٣٢

**المملكة العربية السعودية**
مكتبة الرشد - الرياض هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢ - ٢٠٥١٥٠٠
دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
مكتبة المتنبي - الدمام هاتف: ٨٣٤٤٩٤٦ فاكس: ٨٤٣٢٧٩٤

**المملكة المغربية**
مكتبة دار الأمان - الرباط - ٤ زنقة المأمونية هاتف: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٢٣٢٧٦ - ٠٠٢١٢٥٣٧٢٦٣٧٨٦

**المملكة الأردنية الهاشمية**
دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان هاتف: ٠٦٤٦٥٢٣٩٠ - ٠٧٨٨٢٩١٣٣٢

**جمهورية العراق**
دار التفسير - أربيل هاتف: ٠٠٩٦٤٧٥٠٨١٨٠٨٦٥

**برمنكهام - بريطانيا**
مكتبة سفينة النجاة هاتف: ٠٠٤٤٧٤٧٢٠٤٢٨٢٤ هاتف: ٠٠٤٤٧٤٩٥٠٧٤٠٢٥

**الجمهورية اليمنية**
مكتبة نور السبيل - حضرموت - تريم هاتف: ٠٠٩٦٧٧٧٦٢٢٤٢٩٩ - ٠٠٩٦٧٧٣٦٨٣٧٩٣٥

**الجمهورية التركية**
مكتبة الإرشاد - إسطنبول هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠

**جمهورية داغستان**
مكتبة ضياء الإسلام هاتف: ٠٠٧٩٨٨٣٠٣١١١١ - ٠٠٧٩٨٨٧٧٣٠٣٠٦
مكتبة الشام - خاسافيورت هاتف: ٠٠٧٩٢٨٨٧٢٩٥٠٥ - ٠٠٧٩٢٨٨٦٦١٤٧٤

**الجمهورية العربية السوريّة**
دار الفجر - دمشق - حلبوني هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ فاكس: ٢٤٥٣١٩٣

**الجمهورية السودانية**
مكتبة الروضة الندية-الخرطوم- شارع المطار هاتف: ٠٠٢٤٩٩٩٠٠٤٣٥٧٩

**دولة ليبيا**
مكتبة الوحدة - طرابلس هاتف: ٠٩١٣٧٠٦٩٩٩ - ٠٢١٣٣٣٨٢٣٨
شارع عمرو ابن العاص

كتاب

# الشامل لحقائق الأدلة العقلية

## وأصول المسائل الدينية


تأليف الإمام

يحيى بن حمزة بن علي بن الحسين العلوي

(٦٦٩-٧٤٩هـ)

دراسة وتحقيق

د. محمد ضرغام

كلية الآداب - جامعة حلوان


المجلد الثالث


دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت

علم لإحياء التراث

والخدمات الرقمية

لندن - مصر

بسم الله الرحمن الرحيم

# السفر الثالث من كتاب
# الشامل لحقائق الأدلة العقلية
# وأصول المسائل الدينية

تصنيف السيد العلامة الزاهد الورع الخيّر العابد تاج زمانه

ودرة آوانه عماد الدنيا والدين، كف المسلمين،

نجل الأئمة الهادين، قدوة المهتدين

يحيىٰ بن حمزة بن علي الحسيني

أعاد الله علينا من فضله وبركاته وحشرنا في زمرته

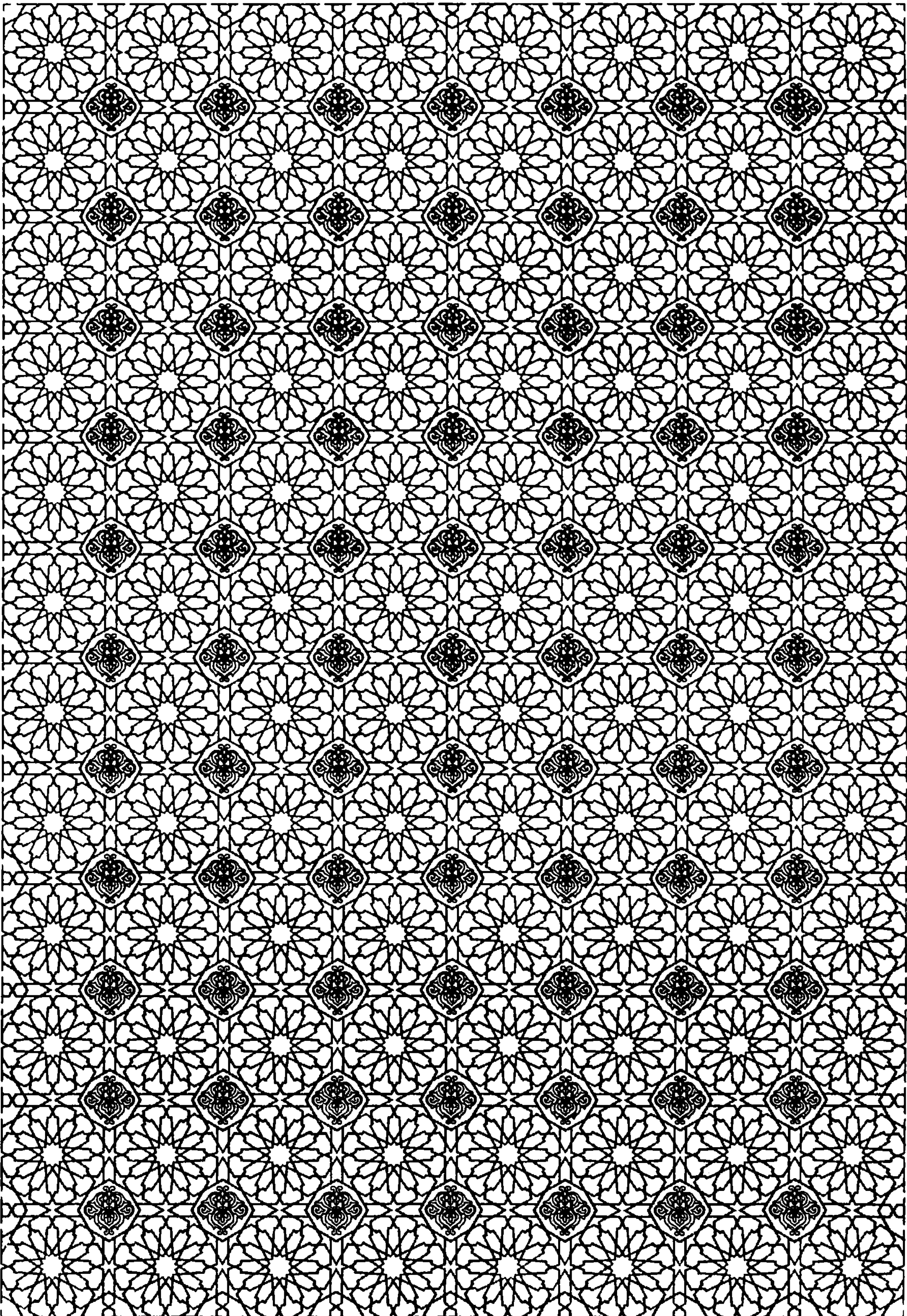
والحمد لله علىٰ كل حال من الأحوال

والصلاة والسلام علىٰ محمدٍ وآله خير آل

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلاته علىٰ محمد وآله[1].

---

(١) – من قوله: (السفر الثالث) إلىٰ هذا الموضع في النسخة (ج).



بسم الله الرحمن الرحيم

**اللهم زدنا علماً تنفعنا به يا كريم**

## القول في إثبات الوحدانية للقديم تعالى وتنزيه ذاته عن الاثنينية واتخاذ الشركاء

**اعلم** أنَّا قبل الخوض في مقاصد هذا الباب وتفاصيل مسائله، نذكر وصفنا لله تعالىٰ، بأنه واحد، ثم نذكر متعلق العلم بأنه تعالىٰ واحد، فهاتان فائدتان، فأما معنىٰ التوحيد فقد ذكرناه في أول الكتاب فلا نعيده.

**الفائدة الأولى: في معنى وصفنا لله تعالى بأنه «واحد»:**

اختلف المتكلمون في ذلك، فذهب الجماهير من الشيوخ إلىٰ أن وصفنا لله تعالىٰ بأنه واحد يفيد معان أربعة:

**أولها**: أنه تعالىٰ ذات لا يجوز عليه التجزؤ[1] والانقسام، فيقال: إنه «واحد» علىٰ معنىٰ أن ذاته غير متجزئة ولا منقسمة، وهذا لا يفيد مدحاً في حقه، فإن الجوهر الفرد يشاركه في ذلك، لأنه غير منقسم في نفسه.

**وثانيها**: أنه تعالىٰ «واحد» بمعنىٰ أنه لا يشاركه غيره في صفاته علىٰ الحد الذي يوصف بها.

**وثالثها**: أنه تعالىٰ «واحد» بمعنىٰ أنه يستحق العبادة دون غيره.

**ورابعها**: أنه تعالىٰ «واحد» بمعنىٰ أنه لا ثاني له، ولا قديم معه سواه.

وهذه المعاني الثلاثة[2] كلها مفيدة للمدح في حقه تعالىٰ.

---

(١) (التجزي) في النسخة (ب، ج).

(٢) يقصد بـ(المعاني الثلاثة) أي المعاني الثلاثة الأخيرة: الثاني والثالث والرابع، والمعنىٰ الأول ليس داخل فيها.

**وذهب بعضهم** إلىٰ أن فائدة وصفنا لله تعالىٰ بأنه «واحد» مقصورة علىٰ أنه تعالىٰ واحد في فعله، وتدبيره بدون غيره من غير سائر الوجوه، وحكىٰ قاضي القضاة في كتابه «المغني» عن بعض المتكلمين أن فائدة وصفنا لله تعالىٰ بأنه واحد هو أن ذاته تعالىٰ ليس فيها كثرة ولا تعدد.

**والمختار عندنا** ما ذهب إليه الجماهير من شيوخ المعتزلة، لأن ذاته تعالىٰ مختصة بالوحدة من كل وجهٍ، فقولنا: واحد يفيد هذه المعاني في حقه فوجب إفادته[1] لها.

**فأما وصفه تعالىٰ بأنه «واحد» علىٰ جهة العدد فله معنيان:**

**أحدهما**: أن يقال: إنه تعالىٰ ثالث ثلاثة، ورابع أربعة بمعنىٰ أنه واحد منهم.

**وثانيهما**: أن يقال: إنه تعالىٰ رابع ثلاثة، وخامس أربعة بمعنىٰ أنه صيّرهم أربعة وخمسة.

**وعلىٰ كلا[2] الوجهين** فلا يجوز إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ لأنه يوهم الجنسية، وأنه مماثل لهم، ولهذا لا يقال: هو ثاني الأسد، وثالث الفرس، لما لم يكن جنساً له، فلما كان موهماً للخطأ تعذّر إطلاقه في حق الله[3]، إلا بتوقيف كما قال تعالىٰ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، فتقرر بما ذكرناه أن كل ما كان موهماً للخطأ فإنه لا يجوز إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ إلا بإذن شرعي.

**الفائدة الثانية: في بيان متعلق العلم بأنه «واحد لا ثاني له»:**

**اضطرب رأي المتكلمين في ذلك:**

**فحكىٰ[4] قاضي القضاة في كتابه «المغني» عن الشيخين أبي علي، وأبي هاشم** أن العلم بأنه تعالىٰ «واحد» علم لا معلوم له، لأنه لو كان له معلوم لكان لا يخلو حاله إما أن يكون هو ذات الله تعالىٰ أو غيرها. والأول: باطل، لأنَّا نعلم ذات الله

---

(١) (اقاديه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (كل) في النسخة (ج).
(٣) +(تعالىٰ) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).
(٤) (فحكا) في النسخة (ب، ج).

تعالىٰ ولا نعلم أن لا ثاني له، فبطل أن يكون علماً بذاته، والثاني: باطل أيضاً، لأن ذلك الغير لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، ومحال أن يكون موجوداً، لأنه يلزم أن يكون هذا العلم جهلاً، لأنه لا قديم ثان مع الله، ومحال أن يكون معدوماً، لأن كل معدوم فإنه يصح حدوثه وثاني القديم تعالىٰ لا يصح حدوثه؛ فبطل أن يقال: إن لهذا العلم متعلقاً، لما بطلت هذه الأقسام. وهذا فاسد.

**لأنَّا نقول**: إن كل علم فلا بد له من متعلق، ولا يمكن معقول حقيقة العلم إلا بمتعلقه، ومتعلق هذا العلم هو ذات الله تعالىٰ علىٰ حُكم سلبي، وهو علم متعلق بذاته علىٰ ألا ثاني له، ولا قديم سواه -كما سنقرره[1]- وليس علماً بذاته مطلقاً، ولا علماً بغيرها[2] كما زعموه.

**وحكىٰ الشيخ أبو الحسين عن بعض المتكلمين** أن العلم بأنه لا ثاني لله تعالىٰ هو علم بأنه تعالىٰ لا يشبه الأشياء، وهذا فاسد أيضاً، لأنه كان يلزم أنَّا إذا علمنا حدوث الأجسام والأعرَاض، وعلمنا أنه تعالىٰ قديم، أن نعلم أنه تعالىٰ واحد لا قديم معه، وهذا محال.

**والمختار عندنا** تفصيل نشير إليه يشتمل علىٰ قانون لا بد من ذكره **وتقريره**: هو أن الحقائق في أنفسها في الوجود علىٰ ثلاث مراتب:

**المرتبة الأولىٰ: وجود الأعيان**: ونعني بالوجود العيني هو الحاصل في الخارج، وهذا نحو السماء والأرض، والسواد، وسائر الأمور المتعينة.

**المرتبة الثانية: الوجود في الذهن**: ثم هو في نفسه منقسم إلىٰ: ما يكون له وجود في الخارج، وإلىٰ ما ليس له وجود في الخارج.

---

(١) كتب الناسخ بالهامش أمامها: (وهذا هو الذي قرره النحرير في شرح [...] وقال هو الذي رجحه الإمام المهدي وهو كما ذكر في [...]) في النسخة (ج).

(٢) +كتب الناسخ أمامها: (لعل ها هنا ناقص وهو أن يقال: ولا علماً بغيرها اتفاقاً، ولا علماً لا معلوم له كما زعما، وقد حمل كلام الشيخين علىٰ مثل ما اختاره الامام يحيىٰ عَلَيْهِ‌السَّلَامُ في هذا الكتاب) في النسخة (ج).

**فالـذي له وجـود في الخارج**: هو نحـو هذه الأجسـام الموجـودة، والأعرَاض الحاصلـة، فإنها كانت موجودة في الذهن ثم حصل لها وجود في الخارج لما كانت ممكنة في نفسها.

**والـذي ليس له وجـود في الخارج**: هو نحـو القدرة القديمة، والحيـاة القديمة، والبقـاء، وثـاني القديـم تعالىٰ، فـإن هذه الأمور موجـودة في الذهن لكـن ليس لها وجود في الخارج.

**وإنمـا قلنـا**: «إنها موجـودة في الذهن» لأنها لو لـم تكن موجـودة في الذهن؛ لم يمكن[١] الحكم عليها بأنها غير ثابتة، لأن[٢] الحكم علىٰ الشـيء بكونه ثابتـًا أو غير ثابت، مسبوق بالعلم بتصوره، والعلم بحقيقته.

**فلهـذا قلنـا**: إن هـذه التي ليس لهـا وجود في الخـارج نحو ثاني القديـم تعالىٰ؛ والبقاء لا بد من كونها موجودة في الأذهان كما حققناه.

**المرتبـة الثالثـة: الوجـود في اللسـان**: وهذا نحـو قولنـا: زيد وعمرو، وسـماء وأرض، وغيـر ذلك من الأسـماء الموضوعة علىٰ المسـميات، فـإن هذه الألفاظ ليس لها وجود إلا في اللسان لا غير، وهذا الوجود يمكن تغييره بحسب المواضعة والاصطلاحات، فأما الوجودان الأولان فلا يمكن تغييرهما بحال.

**فإذا عرفت هذا فنقول**: متعلق العلم بأن الله تعالىٰ واحد وأنه لا ثاني له حقيقة آيلةٌ إلىٰ أنه علم بذاته تعالىٰ علىٰ حكم سـلبي وهو أنه لا ثاني له، وليس علمـًا بذاته مجرداً[٣]، ولا بصفـة[٤] لذاته، ولا بذات أخرىٰ غير ذاته، وإنما هو علم بذاته علىٰ حكم سـلبي، وهو علم بذاته علىٰ أن لا ثاني لها، كما إذا علمنا في ذاته تعالىٰ أنها ليسـت جسـمـًا ولا

(١) (يكن) في النسخة (ب).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مجرد) في النسخة (ب).
(٤) (يضفه) في النسخة (ب،).

عرَضـًا، فإنها أحكام سلبية إضافية إلىٰ ذاته، ولا يفترقان إلا من حيث إن هذا هو سلب ذات، وتلك سلب صفات، فأما من حيث مطلق السلب فلا يفترقان أصلاً.

**فهذا هو التحقيق عندنا** في متعلق العلم بأنه تعالىٰ لا ثاني له، والذي ذكرناه ها هنا وحققناه هو ملخص كلام الخوارزمي وأبي الحسين.

**فـإذا تمهدت هـذه القاعدة فاعلـم**: أن مقصودنا يحصل بأن نذكـر الدلالة علىٰ أن الله تعالىٰ واحد لا ثاني له، ثم نذكر ما يجب تحصيله من علوم التوحيد، ثم نردفه بالكلام في كيفية تحصيلها، فلا جرم اشتمل الكلام علىٰ فصول ثلاثة.



## الفصل الأول
## في إقامة الدلالة على
## أن الله واحد لا ثاني له يشاركه في الألوهية(١)

فنقول: الذين أثبتوا شريكًا لله تعالىٰ: فحالهم لا يخلو من قسمين:

**القسم الأول: أن يثبتوا لله تعالى شريكاً يوافقه في بعض صفاته. ثم هم فريقان:**

**الفريق الأول:** أن يثبتوا أمراً علويـًا، **ثم اختلفوا:** فمهنم من قال: هو هذه الأفلاك العلوية؛ نحو الشمس والقمر وسائر الكواكب. ومنهم من قال: هو النور والظلمة، ومنهم من قال: هو يزدان وأهرمن(٢).

**الفريـق الثاني:** أن يكون أمراً سُـفليـًا، ثم اختلفوا أيضــًا: فمنهم من قال بإلهية(٣) عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ومنهم من قال بإلهية(٤) الأوثان والأصنام.

فهؤلاء قد أسـلفنا الكلام عليهم في الرد علىٰ الخارجين عن الإسـلام، وتكلمنا عليهم مما فيه مقنع وكفاية(٥).

**القسم الثاني: أن يكون حاصلاً على جميع أوصاف الكمال كالقديم:** وهذا لا قائل به، وللمتكلمين في إبطاله طرق وأدلة معتمدة وغير معتمدة، ونحن نورد الكلام في الأدلة في طرفين:

**الطـرف الأول: في إيـراد الأدلـة المعتمـدة علىٰ أنـه لا ثاني لله تعالىٰ يشـاركه في الإلهية**، وفيه مسالك:

---

(١) (الالاهيه) في النسخة (ب، ج).

(٢) راجع «القول في الرد علىٰ الملاحدة من المجوس» أول السفر الثاني من كتاب الشامل.

(٣) (بالاهية) في النسخة (ب، ج).

(٤) (بالاهية) في النسخة (ب، ج).

(٥) راجع السفر الثاني من كتاب الشامل.

**المسلك الأول: دلالة التمانع:**

**واعلم** أن الله تعالىٰ قد أشار في كتابه الكريم إلىٰ أن إثبات آلهة غير الله تعالىٰ يقتضي الفساد من أوجهٍ ثلاثة:

**أولها**: قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

**وثانيها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١].

**وثالثها**: قوله تعالىٰ: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

ونحن نورد دلالة التمانع علىٰ وجه ونحررها علىٰ هيئة[1] يلزم منها الفساد من هذه الأوجه الثلاثة.

**فنقول**: القول بإلهين[2] أو أكثر؛ كل واحد منهم حاصل علىٰ نعت الكمال، يؤدي إلىٰ المحال، وكل ما كان مؤدياً إلىٰ المحال فهو محال، فالقول بإثبات إلهين أو أكثر محال أيضاً.

**وإنما قلنا**: «إن إثبات إلهين أو أكثر يؤدي إلىٰ المحال» فلوجوه ثلاثة:

**الوجه الأول: يقتضي الفساد: كما قال تعالىٰ**: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

**وتقريره**: هو أنَّا لو قدّرنا إلهين لكان لا يخلو حالهما: إما أن تصح بينهما المخالفة أو لا تصح، ومحال أن تصح بينهما المخالفة، لأن المخالفة لو صحت بينهما وقدّرنا أن أحدهما أراد أن يجعل العالَم العلوي سفلياً، والسفلي علوياً، والليل نهاراً، والنهار ليلاً، والجماد حيواناً، والحيوان جماداً، إلىٰ غير ذلك من الاختلاف في المصنوعات والمخلوقات العلوية والسفلية، لكان لا يخلو الحال من أوجهٍ ثلاثة:

---

(١) (هيه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بالاهين) في النسخة (ب، ج).

**أحدها**: أن يوجد مرادهما جميعـاً، وهذا محال، لأن فيه يحصل[١] المتناقضات، واجتماع الأمور المتضادة في المصنوعات والمخلوقات [محال][٢].

**وثانيها**: أن لا يوجد مرادهما، وهذا محال أيضـاً، لأنه يؤدي إلىٰ عجزهما، لأن من حق القادر متىٰ دعاه أوفر داع إلىٰ الفعل فإنه يفعله لا محالة، فإن لم يفعله كان عاجزاً.

**وثالثهـا**: أن يوجد مـراد أحدهما دون الآخر، وهذا محـال أيضـاً، لأن أحدهما يكون عاجزاً، والعاجز لا يكون إلهـاً.

**فثبت** أن القول بصحة المخالفة يؤدي إلىٰ المحال، كما ذكرناه.

ومحـال أيضـاً ألا تصح المخالفة بينهمـا، لأنَّا فرضنا كونهمـا قادرين علىٰ كل الممكنـات، وأن أحدهما لو انفرد لكان قادراً علـىٰ الحركة والآخر لو انفرد لكان قادراً علىٰ[٣] السكون لا محالة، فعند اجتماعهما لا يخلو الحال من أوجهٍ ثلاثة:

إمـا أن تبقىٰ هاتان الصحتـان، أو لا تبقىٰ واحدة منهمـا، أو تبقىٰ إحداهما دون الأخرىٰ.

**والأول**: هـو المطلوب، لأن[٤] هاتين الصحتين إذا كانتـا باقيتين أمكن ببقائهما تحقق المخالفة، وفي هذا ما نريده.

**والثاني**: باطل، [لأنه][٥] يقتضي ألا يكون كل واحد منهما قادراً، وذلك يمنع من وجود إلهٍ قادر، وقد قررناه في إثبات الصانع.

**والثالـث**: باطل أيضـاً، لأن[٦] الذي زالت عنه الصحة لا يكون إلهـاً، بل الإله[٧] الذي يصح منه إيجاد مقدوره، فبطل القول باستحالة المخالفة بينهما.

(١) (يحصيل) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(محال) في النسخة (ب، ج).
(٣) (علا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(لأنه) في النسخة (ب، ج).
(٦) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٧) (الالاه) في النسخة (ب، ج).

**فثبت** بمـا ذكرناه أن القول بإثبات إلهين يقتضي الفسـاد من هذا الوجه، فيجب أن يكون فاسداً.

**الوجه الثاني منها: يقتضـي المغالبة والتعالي: كقوله:** ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١].

**وتقرير هذا هو**: أن الشـركة في الملك صفة نقص في الشـاهد، والتوحد بالملك والانفـراد به صفة كمـال، وترىٰ الملوك يكرهون الشـركة في الملك الحقير أشـد الكراهـة، وتـرىٰ أن كل ما كانـت المملكة أتم وأكمـل؛ كانت النفرة عن الشـركة أعظم، فما ظنك بملك الله الباهر، وعز سلطانه القاهر.

**فنقـول**: لو كان مع الله تعالىٰ إله ثان فأراد أحدهما اسـتخلاص الملك لنفسـه، واسـتبداده بـه كما هو عـادة الملوك، لـكان لا يخلو الحال إما أن يقـدر عليه أو لا يقدر، فإن قدر عليه كان المغلوب فقيراً عاجزاً، فلا[1] يكون إلهـاً، وإن لم يقدر عليه كان في غاية الغمّ والحسرة، فلا يكون إلهـاً.

**الوجـه الثالـث منها: يقتضي المطاولـة: كما قال تعالـىٰ**: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

**وتقريـر**: هـذا هو أن مـن عادة الملـوك أن يتطـاول بعضهم علىٰ بعـض، محبةً للتسلط، وإرادة للقهر والاستيلاء.

**فنقـول**: لو قدّرنـا إلهين، لـكان لا يخلو إما أن يكـون أحدهما قـادراً علىٰ قهر الآخـر، والتسـلط عليه، أو لا يكون قـادراً، فإن قدر كان المغلـوب مقهوراً عاجزاً ضعيفـاً، فـلا يكون إلهـاً. وإن لم يقدر علىٰ ذلـك كان عاجزاً[2] أيضـاً عما يريده وتشتاقه نفسه من المطاولة والقهر، والعاجز لا يكون إلهـاً.

**فثبت بما ذكرنا** من هذه الوجوه أن القول بإلهين يؤدي إلىٰ المحال بما قررنا.

---

(١) +(فلا) مكررة في النسخة (ب).

(٢) (عجزاً) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا من الأمور المعلومة بالبديهة، لأنه لو كان صحيحاً لم يؤدِ إلىٰ محال.

فهذا هو الكلام في تحرير دلالة التمانع، وهو تحرير لم يسبق[١] إليه[٢].

وللمتكلمين في تحريرها وجوهٍ كثيرة تشتمل علىٰ شرحها كتبهم، مقررة علىٰ مقدمات كثيرة، ولكن ما ذكرناه ها هنا أحق وأولىٰ، لأنَّا قررناها ورتبنا وجوه المحال التي تلزم منها علىٰ ما ورد به التنزيل كما حققناه ها هنا.

**وتمام تقرير دلالة التمانع بإيراد ما يتوجه عليها من الأسئلة والانفصال عنها، وهي ثلاثة:**

**السؤال الأول**: أنَّا لا نسلم صحة وقوع المخالفة بينهما فما دليلكم علىٰ ذلك؟ بيان[٣] هذا أن صحة المخالفة بينهما متوقفة علىٰ مخالفتهما في الدواعي، ولعل داعيهما تتفق، فلا تقع بينهما مخالفة.

**وجوابه**: أن صحة المخالفة بينهما متوقفة علىٰ قادرية كل واحد منهما، لأنَّا لا نعني بالمخالفة إلا أن أحدهما لو انفرد لكان قادراً علىٰ الحركة، والآخر لو انفرد لكان قادراً علىٰ السكون، فعند اجتماعهما: إما أن تبقىٰ هاتان الصحتان، أو لا تبقىٰ واحدة منهما، أو تبقىٰ إحداهما دون الأخرىٰ.

**والأول**: هو المطلوب، لأن[٤] هاتين الصحتين إذا كانتا باقيتين أمكن تحقق المخالفة.

**والثاني**: باطل -كما مر- لأنه يقتضي ألا يكون واحدٌ منهما قادراً، وهذا محال.

**والثالث**: أيضاً باطل، لأن الذي زالت عنه الصحة ليس إلها.

**فثبت** أن صحة المخالفة متوقفة علىٰ قادرية كل واحد منهما وهي ثابتة، فيجب القول بصحة المخالفة. وهو مطلوبنا.

---

(١) (لمن يسبيق) في النسخة (ج).

(٢) (تحرير لمن دستوا ليه) في النسخة (ب).

(٣) (بيتن) في النسخة (ب، ج).

(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).

**السؤال الثاني**: هب أنَّا سلمنا صحة المخالفة والممانعة بينهما، ولكن لا نسلم وقوعها، والمحال إنما يلزم من فرض وقوع المخالفة لا من فرض صحتها، وليس يلزم من فرض صحة وقوع الشيء وجوب فرض وقوعه، ولهذا فإنه يصح من الله فعل القبيح ولا يمكن فرض وقوعه، والذي يمنع من فرض وقوعها ها هنا هو الحكمة، وأن[1] كل واحد منهما حكيم في أفعاله وأقواله، ولا شك أن الحكمة مانعة عن وقوع المخالفة.

**وجوابه**: أن أحداً من العقلاء لم يذهب إلىٰ أن للعالَم صانعين، كل واحد منهما حاصل علىٰ نعت الكمال بالقدرة والعلم، فضلاً عن أن يقال: إن حكمة كل واحد منهما مانعة عن وقوع المخالفة والممانعة بينهما، وإنما قررنا الدلالة علىٰ تقدير الممانعة والمخالفة بينهما.

**وقلنا**: لو كان للعالَم صانعان مُدبران لتمانعا، ولو تمانعا لأدىٰ ذلك إلىٰ وجوهٍ مستحيلة كما قررنا، فيجب أن يكون القول بإثبات صانعين محالاً، وهذا حاصل سواء قدّرنا أن الممانعة واقعة بينهما أم لا؟

**السؤال الثالث**: هب أنَّا سلمنا وقوع الممانعة بينهما، فلِمَ زعمتم أن وقوعها يلزم منه محال، ولِمَ لا يجوز أن يمتنع مرادهما جميعًا، فلا يؤدي إلىٰ محال، كما زعمتموه.

**وجوابه**: أنَّا قد قررنا أن مع القول بتقدير الممانعة بينهما لا يخلو الحال من وجوهٍ ثلاثة: إما أن يوجد مرادهما جميعًا وهذا محال، لما فيه من اجتماع الأضداد، وإما ألا يوجد مرادهما جميعًا، وهذا محال أيضًا، لما فيه من بيان عجزهما، وإما أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وهو محال أيضًا، لأن أحدهما لا بد وأن يكون عاجزاً، وهو محال.

وهذه الوجوه كلها باطلة كما حققناه، فيبطل القول بإلهين[2].

---

(١) (فإن) في النسخة (ب، ج).

(٢) (بالاهين) في النسخة (ب، ج).

**واعلم** أن المعتزلة من أصحاب أبي هاشم ينهون[(١)] المحال في دليل التمانع إلىٰ أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، فالذي لم يوجد مراده يكون منحصر المقدور، ومن انحصر مقدوره فهو قادر بالقدرة، والقادر بالقدرة جسم، وصانع العالَم يستحيل فيه أن يكون جسماً لما قدمناه.

**والمختار** ما قررناه آنفا وهو أن إثبات إله[(٢)] ثان يقتضي المحالات السابقة، ولا معنىٰ لتخصيص بعضها من بعضٍ، فيجب أن يكون القول به محالاً، وهذا هو المطلوب.

فهذا هو الكلام في دلالة التمانع مقررةً علىٰ ما اشتملت عليه من الوجوه المحالة.

المسلك الثاني: **لو قدّرنا إلهين لكان لا يخلو[(٣)] الحال فيهما من وجوهٍ ثلاثة** عند إيجادهما للعالَم، وتكوينهما للمخلوقات والمصنوعات: إما أن يحتاج كل واحد منهما إلىٰ الآخر، أو يستغني كل واحد منهما عن الآخر، أو يحتاج أحدهما إلىٰ الآخر، ويستغني الآخر عن الأول. **فإن كان الأول**: فهو باطل، لأن كل واحد منهما إذا كان محتاجاً فيما يفعله ويخلقه من هذه المكونات كان ناقصاً، والناقص لا يكون إلهاً. **وإن كان الثاني**: فهو باطل أيضاً، لأن كل واحد منهما إذا كان فيما يخلقه ويوجده من هذه الأمور العظيمة مستغنياً فيه عن الآخر، كان المستغني عنه ناقصاً، لأن من[(٤)] استغنىٰ عنه في جميع الأمور بحيث لا يحتاج إليه في شيء منها فهو ناقص لا محالة، ولهذا فإنه لو كان لبلدةٍ واحدة رئيسان والناس يحصلون مصالح تلك البلدة الدينية والدنيوية من غير رجوع منهم فيها إلىٰ أحدهما والتفات عليه، فإن ذلك الرئيس يكون في غاية الذلة والمهانة، فإذن الإله[(٥)] هو الذي يحتاج

---

(١) (اىتمعت) في النسخة (ب، ج). (٢) (الاه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يخلوا) في النسخة (ب، ج). (٤) (مر) في النسخة (ج).

(٥) (الالاه) في النسخة (ب، ج).

إليـه دون الآخر، وإن كان الثالث: فهو باطل أيضـًا، لأن المحتاج إليه هو الإله[١]، والمستغنىٰ عنه ليس بإلهـًا كما حققناه.

**المسلك الثالث: الدلائل السمعية: وهي في دلالتها علىٰ الوحدانية علىٰ ثلاثة أوجه:**

**أولهـا**: أن الله تعالىٰ صرّح بكلمة لا إلـه إلا الله في كتابه الكريم في اثنين وثلاثين موضعـًا[٢]، وهي تدل علىٰ المقصود، فإنها نص فيما نحن فيه لاشتمالها علىٰ النفي والإثبات.

**وثانيهـا**: قولـه تعالـىٰ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، فالنـص مـن هذه الآية يقتضي ألا يعلم أحد هذه الأمـور الغيبية إلا الله، ولو كان لله تعالىٰ شريك لكان عالِمـًا بها، وهذا يخالف النص، فإذن لا إله إلا الله.

**وثالثها**: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾ [الأنعام: ١٧]، فلو كان لله تعالىٰ شريك لكان ذلك الشريك قادراً علىٰ النفع والضر، وهذا يخالف نص هذه الآية.

فهذا ما أردنا ذكره من الدلائل العقلية والنقلية علىٰ ألا ثاني لله تعالىٰ ولا شريك.

**الطرف الثاني: في ذكر الدلائل الإقناعية الفاسدة علىٰ الوحدانية:**

**اعلـم** أن المتكلميـن يسـتعملون في إثبـات الوحدانيـة طرقـًا ضعيفة ومسـالك فاسـدة، والمعتمد علىٰ ما ذكرناه من الأدلة العقلية والنقلية، ونحن نذكرها واحداً واحداً ونبين وجه ضعفها بمشيئة الله تعالىٰ.

---

(١) (الالاه) في النسخة (ب، ج).

(٢) **حصرنا سبعة وثلاثون موضعـًا** ذكرت فيها كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» في القرآن الكريم، بزيادة خمس مواضع عما ذكر المصنف، وهذه المواضع هي: (البقرة ١٦٣/ ٢٥٥)، (آل عمران: ٢/ ٦/ ١٨)، (النساء: ٨٧)، (المائـدة: ٧٣)، (الأنعـام: ١٠٢/ ١٠٦)، (الأعراف: ١٥٨)، (التوبـة: ٣١/ ١٢٩)، (يونس: ٩٠)، (هـود: ١٤)، (الرعد: ٣٠)، (النحل: ٢)، (طه: ٨/ ١٤/ ٩٨)، (الأنبيـاء: ٢٥/ ٨٧)، (المؤمنون: ١١٦)، (النمـل: ٢٦)، (القصـص: ٧٠/ ٨٨)، (فاطر: ٣)، (الصافات: ٣٥)، (الزمـر: ٦)، (غافر: ٣/ ٦٢/ ٦٥)، (الدخان: ٨)، (محمد: ١٩)، (الحشر ٢٢/ ٢٣)، (التغابن: ١٣)، (المزمل: ٩).

**الطريق الأول**: وهي محكية عن قدماء المعتزلة، كأبي الهذيل وأبي علي الجبائي، وجمع من المتكلمين:

**وتحريرها**: هو أنه لو كان مع الله إله ثان مشارك له في جميع صفاته الذاتية، وصفاته الجائزة، لكان يلزم ألا ينفصل الاثنان عن الواحد؛ وما يؤدي إلىٰ بطلان الاثنينية والمغايرة فهو فاسد، فالقول بإلهين فاسد.

**وإنما قلنا**: «إنه لو كان مع الله إله ثان لكان يلزم ألا ينفصل الاثنان عن الواحد»، فلأن الانفصال إنما يعقل بأن يستند أحدهما بأمرٍ ليس للآخر مما رجع إلىٰ الذات أو إلىٰ غيرها، فلو قدّرنا إلهين لكان حصولهما علىٰ قصد المساواة، فلا يمكن الإشارة إلىٰ اختصاص أحدهما بأمرٍ إلا وللآخر مثله، وإذا كان الأمر فيهما علىٰ هذا الحد لزم ألا ينفصل الاثنان عن الواحد، وتبطل الغيرية.

**وإنما قلنا**: «إن هذا فاسد» فلأمرين:

**أما أولاً**: فلأن الاثنين أكثر من الواحد، فمتىٰ لم ينفصل الأكثر عما ليس بأكثر، بطلت الكثرة، وهذا يؤدي إلىٰ أن يكون العشرة كالواحد في الوحدة، والواحد كالعشرة في الكثرة، وهذا محال.

**وأما ثانيًا**: فلأن هذا يؤدي إلىٰ أن يكون حصول القديم الثاني كأن لا يحصل؛ فلا يكون فرق بين ثبوته وألا يثبت، وبطلان هذا وفساده معلوم بالضرورة، فهذه[1] زُبدة ما عوّلوا عليه في تقرير هذه الطريقة.

**والاعتراض علىٰ هذا الطريق من وجهين**:

**الوجه الأول**: أنَّا نقول لكم: ما تعنون بقولكم إنه لو كان مع الله قديم ثان، لكان يجب ألا ينفصل الاثنان عن الواحد، أتريدون أنه ليس عند العاقل دليل يعلم به

(١) (فهاذه) في النسخة (ب، ج).

تميّـز أحـد الإلهين[1] عن الآخر؟ أو تريدون أنـه لا يمكن في العقل أن يختص أحد الإلهين[2] في نفسه بأمرٍ لأجله يكون متميزاً عن الآخر؟ فإن أرادوا الأول: فهو حق ولا نـزاع فيـه، ولكـن لا يلزم من عـدم العلم بالتميّـز عدم التميّز في نفســه، فيجوز أن يكـون التميّز حاصـلاً وإن لم[3] يعلموه، اللهم إلا أن يقولـوا: إنه لا طريق إليه، وحينئـذ يكون طريقة أخرىٰ غير هذه، وقد سـبق الكلام عليهـا. وإن أرادوا الثاني: وهـي دعـوىٰ ولا بد من تصحيحها بالدلالـة فمن حقهم أن يقيمـوا دلالة لننظر في صحتها وفسادها، وهم لم يفعلوا.

**الوجـه الثـاني**: أن صريح العقل لا يسـتبعد وجـود قديمين يتسـاويان في جميع الأحـكام واللوازم، مع أن حقيقة كل واحد منهما مغايـرة لحقيقة الآخر، وإذا كان هذا ممكنـًا، بطل ما قالوه.

**وبيان هذا**: أنه لا يمتنع علىٰ مذهب هؤلاء الذين عوّلوا علىٰ هذه الطريقة وجود سـوادين في محل واحد يسـتويان في جميع الأحكام واللوازم، فـإذا كان هذا جائزاً عندهم؛ جاز مثله في وجود الإلهين[4] من غير فرق بينهما.

**الطريـق الثـاني**: لو جـاز إثبات إله ثان مشـارك للقديـم تعالـىٰ في جميع صفاته الواجبـة منهـا، والجائزة، لجاز إثبـات ثالث ورابع إلىٰ ما لا نهايـة له، إذ ليس عدد أولىٰ من عدد، وما أدىٰ إلىٰ هذا فهو فاسد، فإذن القول: بإلهين فاسد.

**وإنمـا قلنـا**: «إنه لو جاز إثبات إله ثان؛ لجاز إثبـات ثالث ورابع إلىٰ غير غاية»، فـلأن العقل إنما يدل علىٰ فاعل واحد لا محالـة، ولا دلالة له علىٰ أكثر من ذلك، فلـو أثبتنا إلهـًا ثانيـًا؛ لأثبتنا ثالثـًا ورابعـًا إلىٰ غير غاية، إذ ليس أحد مراتب الأعداد بالوقوف عليه أحق من الآخر؛ إلىٰ ما لا نهاية له ولا حصر.

---

(١) (الالاهين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الالاهين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لو) في النسخة (ب).
(٤) (الالاهين) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا:** «إن وجود آلهة لا نهاية لها محال»، فهو ظاهر، فوجب أن يكون الإله(١) واحداً.

**والاعتراض على هذا الطريق من وجهين:**

**الوجه الأول:** ما قررناه في الطريقة الأولىٰ، وهو أن قولهم: «لو جاز إثبات إله ثان؛ لجاز إثبات ثالث ورابع إذ ليس عدد أولىٰ من عدد»، إما أن تريدوا به أنه ليس عند المستدل دليل يعلم به لميّز أحد(٢) العددين عن الآخر، وإما أن يريدوا به أنه لا يمكن أن يختص أحد العددين في نفسه بأمرٍ يكون لأجله أولىٰ من عدد آخر.

**فإن أرادوا الأول:** فهو حق، ولا نزاع فيه، ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمخصص عدم التخصص في نفسه، ويجوز أن يكون المخصص حاصلاً وإن لم يعلموه، اللهم إلا أن يقولوا: إنه لا طريق إليه، وقد ذكرنا حكم هذه الطريقة في أول الكتاب، وعددناها في المسالك الفاسدة.

**وإن أرادوا الثاني:** فهذه منهم دعوىٰ فلا بد فيها من إقامة الدلالة، فلِمَ لا يجوز أن يكون الإله(٣) الثاني ممكنـًا، ووجود الثالث مستحيلاً، وإن كنا لا نفرق بين ما لأجله استحال وجود الثالث وصح وجود الثاني.

**لا يقال:** إن الثالث مثل الثاني، وحكم المثلين التساوي في جميع الأحكام اللازمة، فلو صح وجود الثاني للزم وجود الثالث.

**لأنّا نقول:** إن كان ما قلتموه حقـًا فيلزم من حصول الأول حصول الثاني، لكون الثاني مثلاً للأول من غير فرق، فحصل من مجموع ما ذكرنا إنه لا يمتنع علىٰ منهاج استدلالهم تجوّيز إلهٍ ثان.

**الوجه الثاني:** أن الدلالة قد دلت علىٰ أنه لا بد للفعل من فاعل واحد، ودلت

---

(١) (الالاه) في النسخة (ب، ج). (٢) (احدا) في النسخة (ب).

(٣) (الالاه) في النسخة (ب، ج).

أيضـًا علىٰ أن إثبات مـا لا نهاية له من الآلهة محال، فهـذان طرفان معلوم ثبوتهما قطعـًا، فأمـا إثبات عدد مـن القدماء يزيد علىٰ واحد، ويقصر عمـا لا نهاية له، فلم يدل علىٰ استحالته دليل، فلا جرم[١] أمكن تجويزه.

**الطريق الثالث: ذكره قاضي القضاة في «المغني»:**

**وتقرير ما قاله:** هو أنه قد تقرر في العقول أن من حق كل قادرين صحة اختلافهما في الدواعي، وإثبات قديم بأن يمنع من هذا الأصل، فيجب أن يكون باطلاً، فالقول بإلهين[٢] باطل.

**وإنمـا قلنـا:** «إن من حق كل قادرين صحة اختلافهمـا في الدواعي»، فلأن ذلك مـن حكم الغيرية، فلو لم يختلفا في الدواعي[٣]؛ لبطل تغايرهما، ولا إلتبس[٤] حال القادرين بحال القادر الواحد، وهذا محال.

**وإنما قلنا:** «إن إثبات قديم ثانٍ يمنع من هذا الأصل»، فلأن كل واحدٍ منهما إذا كان عالِمـًا بما في الفعل من المصالح؛ وكانت الحكمة مانعةً لكل واحد عن الخطأ والزلل، استحال منهما الاختلاف والمعارضة في الدواعي، وفي هذا نقص لما تقرر في العقـول من صحة اختلاف القادرين في الدواعي، وإثبات الثاني قد أدىٰ إلىٰ هذا الفساد، فيجب القضاء ببطلانه.

**والاعتـراض علـىٰ مـا قاله مـن أن من حكـم كل قادريـن صحـة اختلافهما في الدواعي؟ ألا نسلمه علىٰ الإطلاق.**

**بـل نقول:** إن هـذا الحكم وهو صحة الاختلاف في الدواعـي إنما يصح في حق قادرين ليسا بحكمين يجوز عليهما السهو والغفلة، ويصح عليهما الشهوة والنفرة، ويمكـن في حقهمـا الجهل والظن، فمن هذه حاله لا يمتنـع اختلافهما في الدواعي

---

(١) (جرمس) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بالاهين) في النسخة (ب).
(٣) (الداعي) في النسخة (ج).
(٤) (ولا لبنس) في النسخة (ب، ج).

بحسب الشهوة والنفرة والعلم والجهل، والسهو والغفلة، لأن هذه أسباب اختلاف الدواعي لمن هذه حاله.

فأما إذا فرضنا قادرين عالِمين حكيمين لذاتيهما، فحينئذٍ يجب أن تجري أفعالهما علىٰ نعت الحكمة والمصلحة[١]، ويستحيل بينهما وقوع المخالفة.

**لا يقال:** إنَّا إذا فرضناهما حكيمين[٢] عالِمين قادرين ولم يصح اختلافهما في الدواعي التبس حالهما بحال القادر الواحد وهذا محال.

**لأنَّا نقول:** قد سبق الكلام عليهم في هذا في الطريقة الأولىٰ، وبيّنا أن تغايرهما مقرر في العقول، فلا وجه لإعادته.

**الطريق الرابع: ذكره الخوارزمي في «المعتمد»:**

**وحاصل ما قاله:** هو أن إثبات إلهٍ ثان مشارك للقديم تعالىٰ في جميع أوصافه ليس معلوماً بنفسه، ولا طريق إليه، وما كان هذا حاله، وجب نفيه.

**وإنما قلنا:** «إنه ليس معلوماً بنفسه»، فلأنه لو كان معلوماً بنفسه لكان يجب أن يعلمه جميع العقلاء، كما يعلمون الأمور البديهية، فلما بطل ذلك، علمنا أنه ليس معلوماً بنفسه.

**وإنما قلنا:** «إنه لا طريق إليه»، فلأن الطريق إليه إما أن يكون عقلياً أو سمعياً:

**ومحال أن يكون الطريق إليه أمراً عقلياً:** لأنه ما من شيء يقدر دليلاً عليه من جهة العقلاء، إلا ويمكن إضافته إلىٰ الفاعل الذي قد علمنا ثبوته بالدلالة، وإذا كان الأمر في حقه هكذا؛ بطل أن يكون الدليل عليه هو العقل لما ذكرناه.

**ومحال أن يكون الدليل عليه أمراً سمعياً:** لأن[٣] أدلة السمع ونصوصه مصرّحة

---

(١) (والمصالحة) في النسخة (ب، ج). (٢) (حكمين) في النسخة (ب).

(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).

ببطلان القديم الثاني، فضلاً عن أن يقال: إنها دلالة عليه، فثبت بما ذكرنا أنه لا طريق إليه.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما لا طريق إليه وجب نفيه»، فقد مر بيانه غير مرة، فهذا ما عوّل عليه الخوارزمي.

**والاعتراض علىٰ ما قاله**: هو أن القديم لو ثبت؛ لكان الطريق إليه ليس إلا فعله، وفعله واقف علىٰ حسب داعيته، فإن اختاره وجد؛ وإلا فلا يمتنع أن يكون ثانياً في نفسه، وإن لم يكن إليه طريق، فعدم الطريق إليه لا يدل علىٰ عدمه مطلقاً.

**لا يقال**: إن داعىٰ الإحسان متوفر من جهته، فلو كان مع الله تعالىٰ قديم ثان، لبلغ إلينا إحسانه؛ ولوصل إلينا فضله، فلما لم يكن ذلك؛ دل علىٰ أنه لا قديم ثان.

**لأنّا نقول**: هذا الآن خروج عن الاستدلال[1] بأنه لا طريق إليه، وسلوك طريقة أخرىٰ في إبطاله، وهو أنه لو كان مع الله تعالىٰ قديم ثان لوصل إلينا إحسانه، [وبلغنا فضله][2]، وفيه بطلان التعويل علىٰ أن ما لا دليل عليه؛ وجب نفيه.

وهذا القدر كاف في معرفة الطرق الفاسدة، ومن أحاط بما ذكرناه أمكنه الوقوف علىٰ فساد أدلةٍ كثيرة، يذكرها المتكلمون في نفي الثاني.



(١) (الاستنلال) في النسخة (ب، ج).

(٢) (ويلعيبا رسليه) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الثاني
## فيما يجب تحصيله من علوم التوحيد

**اعلم** أنَّا قد قررنا في باب «النظر»[١] أن الوجه في وجوب معرفة الله تعالىٰ علينا هو لأجل اللطف والمصلحة لنا، وشرحنا ذلك بما فيه غنية عن الإعادة.

وإذا كان الأمر كما حققناه، وكان الأصل في حقيقة اللطف إنما هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب، فمتىٰ كان المُكلَف عالِماً بهذين[٢] الأمرين، فقد أحرز لنفسه اللطف، لأن حظ اللطف إنما هو الدعاء إلىٰ فعل الطاعة والكف عن مواقعة القبائح، ولا حظ لشيء في الدعاء والصرف إلا ما ذكرناه، فيدعوه العلم باستحقاق الثواب إلىٰ فعل الطاعة، ويدعوه العلم باستحقاق العقاب إلىٰ الكف عن المعصية، فإذن حقيقة اللطف وأصله هو العلم بهذين الأمرين لما ذكرناه.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة:**

**فنقول**: ما كان أصلاً من علوم التوحيد في تحقيق هذين العلمين وجب علىٰ كل مكلفٍ يحصله لنفسه، وما كان منها ليس أصلاً فيها فلا وجه لإيجابه.

**وجملة العلوم التي يقطع بكونها أصلاً في العلم باستحقاق الثواب والعقاب من علوم التوحيد؛ بحيث يكون الإخلال بشيء منها إخلالاً باللطف؛ علوم عشرة:**

**أولها**: العلم بذات الله تعالىٰ وما يترتب عليه من العلم بحدوث العالَم الذي هو الطريق والوصلة إلىٰ معرفة حقيقة ذاته.

**وثانيها**: العلم بكونه تعالىٰ قادراً وما يتعلق به من شمول قادريته علىٰ كل الممكنات.

---

(١) راجع باب «النظر» في السفر الأول من هذا الكتاب.

(٢) (بهاذين) في النسخة (ب، ج).

**وثالثها**: العلم بكونه تعالىٰ عالِماً، وما يتصل به من شمول عالِميته تعالىٰ بكل المعلومات.

**ورابعها**: العلم بكونه تعالىٰ حيًا وما يتعلق به من كونه تعالىٰ مدركًا، والعلم بالمدركية، وأنه تعالىٰ مختص بها إنما **يتأتىٰ علىٰ أحد وجهين**:

**أحدهما**: علىٰ قول من يجعلها أصلاً في العلم بتفاصيل الأشياء.

**وثانيهما**: علىٰ قول من يجعلها أصلاً في العلم بكونه تعالىٰ غنيًا.

فأما من لا يجعلها أصلاً في العلم بهذين الأصلين، فإنها لا حظ لها في علوم اللطف، وإنما يجعلها من تفاصيل العلم بكونه تعالىٰ حيًا.

**وخامسها**: العلم بكونه تعالىٰ موجوداً عند من يثبته حالةً.

**وسادسها**: العلم بكونه تعالىٰ قديماً لا أول له.

**وسابعها**: العلم بكون هذه الصفات مضافة إلىٰ ذاته من غير واسطة.

**وثامنها**: العلم بكونه تعالىٰ لا يشبه شيئًا من المحدثات من الأجسام والأعرَاض.

**وتاسعها**: العلم بكونه تعالىٰ غنيًا لا يجوز عليه الحاجة إلىٰ شيء من المدركات.

**وعاشرها**: العلم بكونه تعالىٰ واحداً لا ثاني له في الألوهية[1].

فهذه العلوم العشرة هي علوم التوحيد، لا بد من تحصيلها لكل عاقل، ليحصل العلم بتحقيق اللطف، وهو العلم باستحقاق الثواب والعقاب، ولهذا فإن متىٰ جوّزنا بطلان هذه العلوم أو بطلان واحدٍ منها انتقض العلم بحقيقة اللطف، لأنها هي الأصل في معقول حقيقته كما قررناه.

**وبيانه**: أنَّا متىٰ قدرنا عدم العلم بالصانع لم يحصل العلم باستحقاق ثواب ولا عقاب، ومتىٰ قدرنا أيضًا عدم العلم بقادريته وعالِميته وحييته[2]، وهلم جرا إلىٰ

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

(٢) يقصد صفة الحي أو الحياة لله عَزَّوَجَلَّ.

سائر علوم التوحيد التي ذكرناها، فأنه ينخرم بتقدير عدمها كلها أو عدم واحد منها العلم بحقيقة اللطف.

ثم إذا حصلت هذه العلوم العشرة وأكملها العاقل لنفسه، فلا بد من العلم بالحكمة وإن لم تكن معدودة من جملة علوم التوحيد، لأن لها مدخلاً في تحقق اللطف، ولهذا فإنا متىٰ قدرنا عدم العلم بحكمته جاز أن يوصل الثواب والعقاب إلىٰ غير مستحقيهما، فلا يكمل العلم باللطف.

**نعم** بقىٰ ها هنا بحث وهو أن نقول: إن اللطف في الأصل هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب فقط، وهذه العلوم ليست[1] هي لطفاً وإنما هي المؤثرة في ثبوت اللطف، أو نقول: إن كل واحد من هذه العلوم التي ذكرنا له حظ في اللطف فيه احتمال وتردد من المتكلمين.

**والحق** أن اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا غير، **وهذه العلوم هي الأصل في حصوله لأمرين:**

**أما أولاً**: فلأن اللطف هو ما ثبت له حظ الدعاء والصرف، ولا يعلم لشيء حظ الدعاء والصرف إلىٰ فعل الواجب وترك القبيح إلا العلم باستحقاق الثواب والعقاب.

**وأما ثانياً**: فلأنَّا لو قدّرنا حصول العلم باستحقاق الثواب والعقاب[2] من دون العلم بهذه العلوم لا يمكن تحصيل اللطف، وهذا يدل علىٰ أن الأصل في اللطف هو ما ذكرنا من العلم باستحقاقهما لا غير.

فهذا محصول كلام الخوارزمي في «المعتمد» هذبناه عن الحشو، ولخصناه بالعبارات الوجيزة كما ترىٰ.



---

(١) (ليس) في النسخة (ب، ج).

(٢) +( وأما ثانياً: فلأنَّا لو قدّرنا حصول العلم باستحقاق الثواب والعقاب) مكررة في النسخة (ج).

## الفصل الثالث
## في كيفية تحصيل العلم بهذه[1] الأصول

**اعلم** أن الناس بالإضافة إلىٰ إحراز اللطف بتحصيل هذه العلوم التي ذكرناه علىٰ مراتب خمس:

**المرتبة الأولىٰ: الإقرار بهذه العلوم باللسان من غير اعتقاد لهذه[2] العلوم لا عن دلالة ولا غيرها، بل النطق باللسان فقط: وفائدة هذا الإقرار هو البراءة عن الشرك، وإحرار[3] الرقبة عن القتل، وتحصين الأموال عن الأخذ إلا بحقها، ويثبت لقائليها أحكام الإسلام في الظاهر وحسابهم علىٰ الله تعالىٰ.

**المرتبة الثانية: اعتقاد مضمون هذا الإقرار بالتقليد**: وهذه حال كثير من الخلق ممن قصر عن بلوغ مراتب النظر والوصول إلىٰ حقيقته، وهؤلاء هل يكونوا[4] سالمين في الآخرة أم لا؟ فيه خلاف بين المتكلمين: فالأكثر منهم علىٰ أنهم ناجون، ومنهم من قطع بهلاكهم.

**والمختار عندنا** أنهم ناجون لأنهم مصدقون بالله تعالىٰ وبرسوله واليوم الآخر، وجازمون بصحة هذه الأمور، وإن عدموا السكون للقلب والطمأنينة له.

**المرتبة الثالثة: العلم بهذه الأصول علىٰ سبيل الجملة**: وهذا هو الذي يكون من أصحاب الجمل، فإنهم يعلمونها بأوائل الأدلة ومبادئها، وهذا كاف في إحراز اللطف في حقهم. فإذا علم أحدهم ما يحصل في العالَم من أنواع الحوادث والأمطار، وأصناف الحيوانات، وأنواع الثمار والنبات، وجري الشمس والقمر، واختلاف الليل والنهار، وغير ذلك مما[5] به يُعلم بالضرورة أنه لا بد لهذه الأمور من صانع ومؤثر. علىٰ

(١) (بهاذه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لهاذه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (واحراز) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يكون) في النسخة (ب، ج).
(٥) (ما) في النسخة (ب).

القـرب[١] لأن[٢] العلـم بالصانع هو علـم قريب يحصل بأدنىٰ تأمـل، وهكذا القول في سائر صفاته بحق القادرية والعالِمية وما يجب له، ويستحيل عليه، فإن علمهم الجملي كافٍ في حقهم، لأن الخوض في تفاصيل هذه العلوم يتعذر تحصيله علىٰ أكثر الخلق.

**المرتبـة الرابعـة: العلم بمقدمات النظـر بحقيقة ذاته وصفاتـه وحكمته وصدق رسـله علىٰ سـبيل التفصيل وأنه تعالىٰ واحد لا شـريك له:** وهذه الحالة هي حالة العلمـاء والأفاضـل الذيـن توصلـوا بحقائـق الأدلة، وأنـوار البراهيـن، فحصلوا علىٰ انشـراح الصدور، وطمأنينـة النفس، وهؤلاء هم قليلـون، لأن معرفتهم بهذه التفاصيـل بالدلائل القطعية متوقفة علىٰ معرفة شـروط البراهيـن، وكيفية ترتيبها، وهي صعبة وعسيرة، والزلل فيها كثير إلا علىٰ من وفقه الله تعالىٰ.

**المرتبة الخامسـة: وهي الوصول إلىٰ معرفة ذات الله وصفاته بالعلوم الضرورية التي لا يعترضها الشـك ولا يعتريهـا الريب، وهذه درجة المقربيـن:** وقد منع أكثر المتكلمين عن أن يكون العلم بالله[٣] ضرورياً في الدنيا مع استمرار التكليف، وهذا لا مانع منه. ويدل عليه أمارتان:

**أحدهما:** أن موضوع المعرفة في الوجوب إنما هو لأجل كونها لطفاً في الطاعات، والكف عن المعاصي، واللطف تختلف أحواله بحسب اختلاف الخلق، فلا يمتنع في بعـض المتكلفيـن أن يكـون المعلوم من حاله أن اللطـف في حقه إنما هو بخلق العلـم الضـروري، وبعضهم المصلحة في حقه إنما[٤] هـو بتحصيل العلم النظري، كما يعلم اختلافهم في المصالح بالغنىٰ والفقر، والصحة والمرض.

**وثانيهمـا:** أن الخـوف مـن الله تعالىٰ إنما هو علـىٰ قدر معرفتـه، ونحن[٥] نعلم بالضـرورة اختلاف الخلق وتباينهم في خوف الله تعالىٰ، فخوف الملائكة والأنبياء

---

(١) كتب أمامها الناسخ في الهامش: (أي قرر المقدمات) في النسخة (ج).

(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).

(٣) +(تعالىٰ) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).

(٤) +(إنما) مكررة في النسخة (ب).

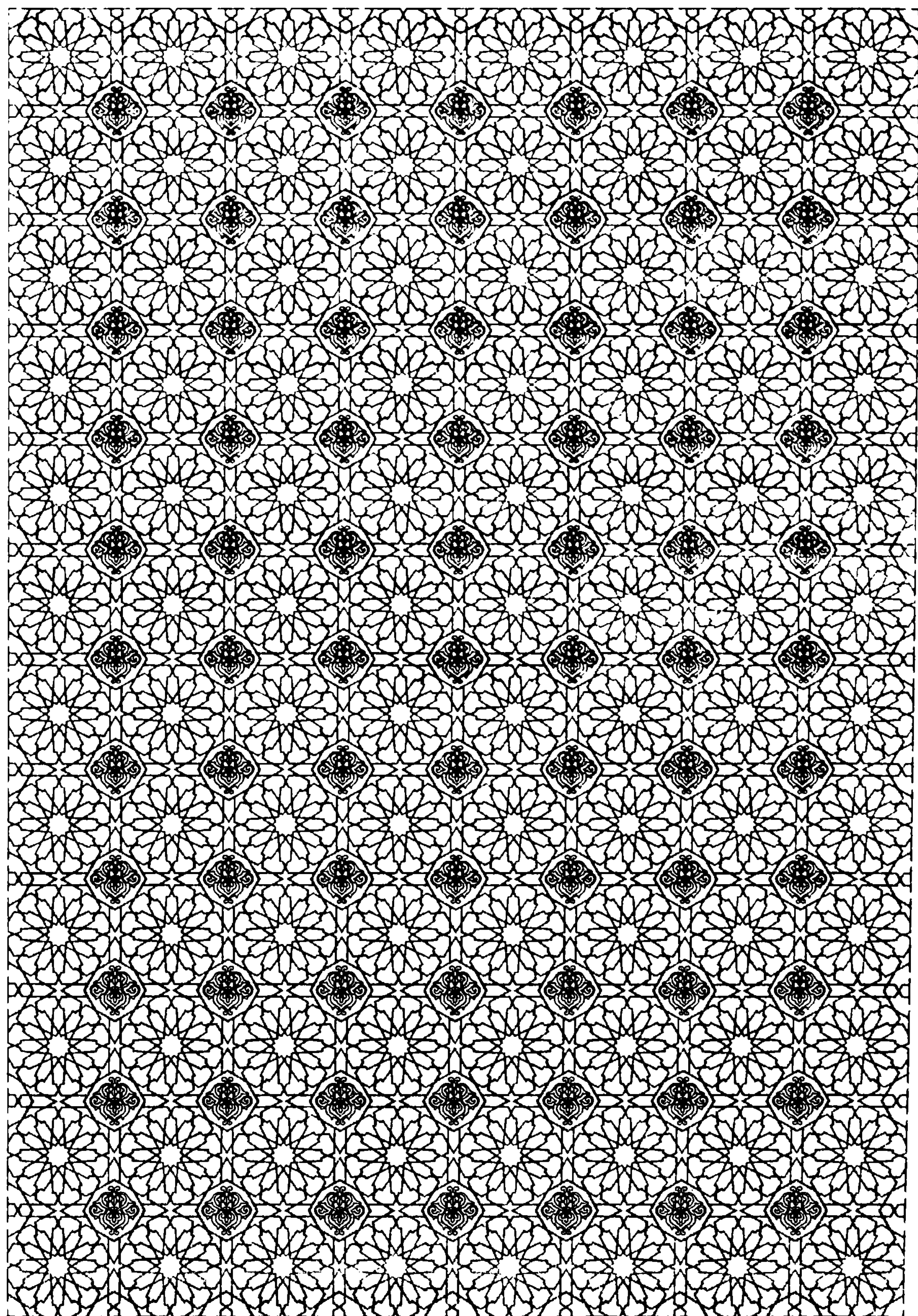
(٥) (ونحو) في النسخة (ب).

ليس كخوف الأولياء والصالحين، وخوف الأولياء ليس كخوف غيرهم من سائر المكلفين، فزيادة الخوف إنما هو من أجل زيادة المعرفة وقوتها وتأكيدها، فلا يمتنع أن يزداد الخوف بحسب ازدياد المعرفة حتىٰ ينتهي ذلك إلىٰ العلم الضروري، وهذا هو مطلوبنا.

فهذه هي مراتب الناس بالإضافة إلىٰ تحصيل هذه العلوم، وهي في أنفسها مختلفة في القوة والضعف، فالمتقدم منها أضعف من المتأخر كما شرحناه الآن في هذه المراتب الخمس.

وبتمامه يتم الكلام في «الصفات السلبية»، وكما تكلمنا علىٰ ما يجري علىٰ ذاته من الأوصاف الذاتية والفعلية والسلبية، فلنتكلم الآن علىٰ ما يجري علىٰ ذاته من الأوصاف اللفظية، والأسماء الاشتقاقية، بمشيئة الله وحُسن توفيقه.





# الباب الرابع
# في الأوصاف اللفظية والأسماء الاشتقاقية الجارية على ذات الله تعالى

**اعلـم** أن ما قدمناه كان كلاماً في الصفات الذاتية والفعلية والسـلبية، والذي بقىٰ علينا أن نذكره[١] ما يجري علىٰ ذاته تعالىٰ من الأسماء اللفظية والأوصاف الاشتقاقية ليكمل الغرض فيما يختص ذاته تعالىٰ من العبادة والمعنىٰ بعون الله تعالىٰ.

والكلام في الأسماء اللغوية واسع، والبحث عن معانيها طويل، ولسنا لنتعرض[٢] لذكرها في هذا الكتاب، وإنما الذي نريد ذكره ها هنا هو يختص بذات الله تعالىٰ من الأسماء والصفات، وما يجوز إطلاقه عليه منها وما لا يجوز.

وقبل الخوض في المقصود من ذلك فلا بد من البحث عن أمرين:

**أحدهما**: في ذكر خلاف الناس في الاسم والمسمىٰ[٣].

**وثانيهما**: في كيفية إجراء الأسماء والصفات علىٰ ذاته تعالىٰ.

## البحث الأول: في ذكر خلاف الناس في الاسم والمسمى:

**فنقول**: اختلف الناس في الاسـم والمسـمىٰ[٤] والتسمية، هل هي متغايرة أم لا؟ فذهب المعتزلة إلىٰ أن الاسـم غير المسـمىٰ، وان الاسـم هو التسـمية، وزعمت الأشـعرية أن الاسـم هو المسـمىٰ، وبعضهم قال: إن هذه الأمور كلهـا متغايرة في أنفسها، وأن كل واحد منها مخالف للآخر، والىٰ هذا ذهب المحققون من متأخري

---

(١) (نذكر) في النسخة (ب، ج).
(٢) (للتعرض) في النسخة (ب، ج).
(٣) (المسما) في النسخة (ب، ج).
(٤) (المسما) في النسخة (ب، ج).

الأشعرية كالغزالي وابن الخطيب، وقد أكثر الناس الخوض في هذه المسألة، وليس ورائها[١] كثير فائدة.

**ومنهم من زعم أن في المسألة ثلاثة أوجه:**

**أحدها**: أن يكون الاسم هو المسمىٰ، كقولنا: في حق الله تعالىٰ أنه ذات موجودة.

**وثانيها**: أن يكون الاسم غير المسمىٰ، كقولنا: في حق الله تعالىٰ أنه «خالق» و«رازق»، فإنهما يدلان علىٰ الخلق والرزق، وهما غير[٢] الله.

**وثالثها**: أن يكون الاسم بحيث لا يكون هو المسمىٰ، ولا هو غيره، وهذا نحو قولنا: إنه تعالىٰ «قادر» «عالِم»، فإنهما يدلان علىٰ القدرة والعلم، وليس هما الله تعالىٰ، ولا هما غيره.

فهذا هو حقيقة الخلاف بين العلماء في الاسم والمسمىٰ والتسمية، والحق الذي لا غبار عليه، أن الاسم غير المسمىٰ، وأنه غير التسمية، وأن هذه الأمور الثلاثة كلها متباينة، وأن كل واحد منها مخالف للآخر في حقيقته ومعقوله، ولا سبيل إلىٰ الكشف عن الحق في المسألة إلا ببيان معنىٰ كل واحد منها علىٰ الانفراد، لأن الحكم علىٰ الاسم يكون مغايراً للمسمىٰ وللتسمية، أو مماثلاً لهما، مسبوق بالعلم بتصور كل واحد من هذه الأمور علىٰ التفصيل.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة فاعلم أن:**

**معنىٰ الاسم**: هو «اللفظ الدال علىٰ معنىٰ في نفسه مجرداً عن دلالة الزمان»، كقولنا: «إنسان و«فرس، فإنهما لفظان يدلان علىٰ معانٍ في أنفسهما هي الإنسانية والفرسية، وليس لهما دلالة علىٰ زمن البتة.

**وأما المسمىٰ فمعناه**: «ما وضع عليه الاسم»، فالشخص هو المسمىٰ بـ«زيد» و«عمرو».

---

(١) (وراها) في النسخة (ب، ج). (٢) (غن) في النسخة (ب، ج).

**وأما التسمية فمعناها:** «هو وضع الاسم علىٰ المسمىٰ[(١)]».

فهذه الأمور الثلاثة كلها متباينة في حقائقها، ونعرض لكل واحد منها من الأحكام ما لا نعرض للآخر، فنعرض للاسم من حيث كونه اسمًا، كونه عربيًا وعجميًا، ومفرداً ومركبًا، ونعرض للمسمىٰ في نفسه كونه حيوانًا وغير حيوان، وذكراً وأنثىٰ، وإنسانًا وفرسًا، إلىٰ غير ذلك من اختلاف الحقائق، ونعرض للتسمية في نفسها كونها توقيفًا أو مواضعة، ونظير هذه الأمور في التباين والاختلاف، كقولنا: حركة ومحرك وتحريك، فـ«الحركة» نظير لقولنا: «اسم»، و«المحرك» نظير لقولنا: «مسمىٰ»، و«التحريك» نظير لقولنا: «تسمية».

**فحصل من مجموع ما ذكرنا** تباين هذه الأمور كلها واختلافها وأن المفهوم من كل واحد منها مغاير المفهوم من الآخر.

**نعم** الأصل في الاسم أن يكون مغايراً للمسمىٰ، ومخالفًا له كما ذكرنا، وقد يكون هو هو في صورة، وهي لفظة الاسم، فإن قولنا: اسم هو «لفظ علىٰ الاسم الدال علىٰ معنىً في نفسه من غير زمان»، كعمرو[(٢)] وزيد وفرس، وغيرها من الأسماء، وهو مثلها في كونه دالاً علىٰ معنىٰ مجرد عن الزمان كـ«هي»، فإذن الاسم هو المسمىٰ[(٣)] في هذه الصورة، للوجه الذي حققناه، فمن ظن أن الاسم هو نفس التسمية، فقد أخطأ. ومن قال: إن الاسم هو المسمىٰ[(٤)]، فقوله أظهر خطأ من الأول. ومن زعم أن الأمر فيه كما حكيناه، فهو فاسد أيضًا، لأن الاسم مخالف للمسمىٰ[(٥)] في حقيقته، وليس مماثلاً له إلا في الصورة التي ذكرناها، وظهر أن هذه الأمور متباينة المأخذ، مختلفة المقصود لا محالة.

(١) (المسما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (كرصد) في النسخة (ب، ج).
(٣) (المسما) في النسخة (ب، ج).
(٤) (المسما) في النسخة (ب، ج).
(٥) (المسما) في النسخة (ب، ج).

### البحث الثاني: في كيفية إجراء الأسماء والصفات على ذاته:

وقد اختلف الخائضون في شرح أسماء الله تعالىٰ في كيفية إطلاقها عليه، وهل هي مفتقرة إلىٰ التوقيف في إطلاقها أم لا؟ وفيه مذاهب ثلاثة:

**فقال قائلون**: إن إطلاقها لا يفتقر إلىٰ توقيف بل إذا كان معناها حاصلاً في حق الله تعالىٰ، ولم يكن موهمًا للخطأ، جاز إطلاقه من غير إذن من جهة الشرع.

**وقال آخرون**: أن صحة إطلاقها يفتقر إلىٰ التوقيف، وأن كلها موقوفة في إجرائها علىٰ الله علىٰ إذن الشرع وتوقيفه.

**وصار صائرون إلىٰ**: **الفرق بين الاسم والصفة**:

**فأما الاسم**: فزعموا أن إطلاقه علىٰ الله لا يجوز إلا بإذن وتوقيف.

**وأما الصفة**: فسوغوا إطلاقها من غير توقيف إذا كان معناها حاصلاً في حقه تعالىٰ، وهذا القول الثالث مبني علىٰ الفرق بين الاسم والصفة، ولهذا[1] منعوا أحدهما، وجوز الآخر، فالاسم نحو قولنا: زيد وعمرو، وبكر وخالد، وغير ذلك من الأسماء، والصفة نحو قولنا: طويل وقصير، وعاقل وكريم، إلىٰ غير ذلك من الصفات.

**فإذا قلت**: في شخص اسمه زيد، وهو عاقل «يا زيد»، فقد ناديته باسمه الموضوع له، وإذا قلت له: «يا عاقل»، فقد ناديته بصفته، ولم تخاطبه باسمه، فعلىٰ هذا قالوا أما: الصفة فلا تفتقر إلىٰ توقيف إذا كان معناها حاصلاً في حقه[2]، وأما الاسم فلا بد فيه من توقيف.

**والمختار عندنا** صحة إطلاق الاسم والصفة علىٰ الله تعالىٰ باعتبار شرطين:

**أحدهما: أن يكون معناها متحققًا في حق الله تعالىٰ**: فإن لم يكن موجوداً في حقه

---

(١) (ولهاذا) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(تعالىٰ) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).

تعالىٰ استحال إطلاقها، وهذا نحو قولنا: مشتهي وظان ومتحرك وطويل، فإن هذه الأوصاف لا يجوز إطلاقها علىٰ[1] الله لاستحالة معانيها في حقه.

وثانيهما: **ألا يكون موهمًا للخطأ**: كقولنا: قاصدٌ ومعلم وفقيه وفَطِن، فإن هذه الصفات وإن كان معناها حاصلاً في حق الله تعالىٰ لكن لا يجوز إطلاقها عليه، لما كانت موهمة لأمور تستحيل عليه، وإيهام الخطأ كالمنع الشرعي في استحالة إطلاق الأسماء والصفات علىٰ ذاته.

فمتىٰ حصل هذان الشرطان جاز إطلاق الأسماء والصفات علىٰ الله تعالىٰ من غير إذن من جهة الشرع.

**والذي يدل علىٰ صحة ما قلنا**: هو أن الأسماء اللغوية من حقها الاطراد في إفادة معانيها وإطلاقاتها علىٰ مسمياتها، ولا تختص بشيء دون شيء، فإذا كان معنىٰ القادر والعالِم والموجود حاصلاً في حق الله تعالىٰ، وهكذا القول في المُحسن والمُنعم والجواد، ولم تكن موهمةً لخطأ في حقه، جاز إطلاقها من غير توقيف، كسائر الأسماء اللغوية كالقاتل والضارب.

**فإذا عرفت هذه فاعلم** أن مقصودنا من هذا الباب يحصل بالكلام في تقسيم صفاته ثم نردفه بالكلام في كيفية رجوعها علىٰ كثرتها إلىٰ صفاته الذاتية والفعلية والسلبية، ثم نذكر الكلام في كونها منحصرة أو غير منحصرة، ثم نبين هل لذاته تعالىٰ اسم علىٰ الخصوص أم لا؟ فلهذا اشتمل الباب علىٰ فصول أربعة.



(١) (علا)في النسخة (ب).

# الفصل الأول
# في تقسيم أسماء الله تعالى

وهي منقسمة إلىٰ أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة، ونحن نقتصر منها علىٰ تقسيمات خمسة:

**التقسيم الأول: باعتبارها في أنفسها إلى حقيقية وغير حقيقية:**

**فالحقيقية**: نعني بها ما كان إطلاقه باعتبار أمور زائدة علىٰ ذاته، نحو القادر والعالِم والسامع والمبصر وغيرها، فإن هذه الأوصاف جارية علىٰ ذاته باعتبار أمور زائدة عليها كما قررنا فيما سبق الكلام في كونها أموراً زائدة علىٰ ذاته.

**وغير الحقيقية**: ما كان إطلاقه علىٰ ذاته لا باعتبار أمور زائدة علىٰ ذاته، نحو قولنا: الظاهر والمبين[1] والحق وغيرها، مما لا يفيد أمراً زائداً علىٰ ذاته.

**التقسيم الثاني: باعتبار إطلاقها إلى ما يجوز إطلاقه على الله تعالى، وإلى ما لا يجوز إطلاقه عليه:**

**فالذي يجوز إطلاقه عليه: ينقسم إلىٰ**: ما لا يجوز إطلاقه عليه في الأزل، وفيما لا يزال، وإلىٰ ما لا يجوز إطلاقه عليه إلا فيما لا يزال.

**فالذي يجوز إطلاقه عليه في الأزل، وفيما لا يزال**: هو نحو قولنا: عالِم وموجود وحي وقيوم ودائم وغيرها.

**والذي لا يجوز إطلاقه عليه في الأزل**: نحو قولنا: سامع ومبصر ومحسن ومنعم وجواد.

**فالذي[2] يستحيل إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ منقسم إلىٰ**: ما يكون استحالته راجعة إلىٰ

---

(١) (والمسن) في النسخة (ب)، (المتين) في النسخة (ج)، قد تكون (المبين أو المتين)، وكلاهما يصح.

(٢) (والذي) في النسخة (ب).

ذاته وهي نقائض صفاته، كالعاجز والجاهل والميت. وإلىٰ ما يكون استحالته راجعة إلىٰ غير ذاته، نحو الظالم والكاذب وغيرها مما يكون استحالته إلىٰ غير الذات.

**التقسيم الثالث: باعتبار معانيها: إلى ما يكون معناه راجعاً إلى الإثبات، وإلى ما يكون معناه راجعاً إلى السلب:**

**فالذي يكون معناه راجعـًا إلىٰ الإثبات** هو نحو قولنا: قادر وعالِم وخالق وبارئ ومصور.

**والذي يكون راجعـًا إلىٰ السـلب** هو نحو قولنا: الواحد والغني والحليم والعفو والغفـور، فإنَّـا نريد بكونه تعالىٰ «واحداً» هو أنه لا ثـاني له في الألوهية(١) علىٰ أحد الوجوه التي ذكرناها له، ونعني بكونه «غنيـًا» هو أنه لا يفتقر إلىٰ غيره، ونريد بكونه «حليمـًا» هو أنه لا يعاجل بعقوبة العُصاة، ونريد بـ«الغفور العفو» الذي لا يعاقب العُصاة مع استحقاقهم للعقوبة من رحمته، ويسقطها عنهم برحمته.

**التقسيم الرابع: باعتبار فائدتها: إلى ما يفيد فائدة ذاتية، وإلى ما يفيد فائدة فعلية:**

**فالـذي يفيد فائـدة ذاتية**: هو نحـو قولنا: عـلّام وقدوس وقـادر وعالِم ومتكبر وغيرها.

**والـذي يفيد فائـدةً فعلية**: هو نحو قولنـا: خالق ورازق وبـارئ ومصور وكريم ومحسن وغيرها من الصفات الجارية عليه باعتبار أمور فعلية.

**التقسيم الخامس: باعتبار لفظها: إلى ما يكون فيه نوع من المبالغة وإلى ما لا يكون فيه مبالغة:**

**فالذي يكون فيه نوع من المبالغة منقسم إلىٰ:**

**ما يكون ذاتيـًا**: كقولنا: علاّم وجبّار وقيّوم.

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

**وإلىٰ ما لا يكون ذاتيـًا**: كقولنا: خلاّق ورزّاق ووهاب وتواب وفتّاح وغير ذلك.

**والذي لا يكون فيه نوع من المبالغة منقسم إلىٰ**:

**ما يكون ذاتيـًا**: نحو قولنا: عالِم وقادر وقاهر.

**وإلىٰ ما يكون فعليـًا**[١] نحو قولنا: خالق ورازق ومعطي ومانع وقابض وباسط وبارئ ومصور وغير ذلك من الأسماء التي ليس فيها شيء من المبالغة.

ولنقتصر علىٰ هذا القدر في تقسيم صفاته، فإن الوجوه التي تنقسم باعتبار [ذاتها][٢] لا يمكن ضبطها، وفيما ذكرنا كفاية في مقصدنا.



---

(١) (فعلنا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (انها) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الثاني
## في كيفية رجوعها إلى ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والسلبية

**اعلم** أن هذه الأسماء والصفات الجارية علىٰ الله وإن تعددت وكثرت؛ وهي في الحقيقة راجعة إلىٰ ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والسلبية، وقد شرحناها شرحًا شافيًا، ونحن الآن نذكر كيفية رجوع هذه الصفات المتعددة إليها، ونقسمها أربعة أقسام:

**القسم الأول: ما يكون راجعًا إلىٰ ذاته تعالىٰ**: وهذا نحو قولنا: الموجود والشيء والكائن(١) والثابت والذات.

**فنقول**: اختلف الناس في صحة إطلاق هذه الأسماء علىٰ الله تعالىٰ، والخلاف فيما بينهم راجع في هذه الأسماء إلىٰ أنه هل يصح وصف الله تعالىٰ بشيء يوصف به غيره أم لا؟ فاتفق جمهور المسلمين علىٰ جواز ذلك، وذهب جمع من الملاحدة وجهم بن صفوان وأبو العباس الناشي(٢)(٣) إلىٰ المنع من ذلك، وزعموا أنَّا لو

---

(١) (فالكاين) في النسخة (ج). (٢) (الناسي) في النسخة (ب، ج).

(٣) **الناشي الكبير عبد الله بن محمد الأنباري**: (١٤/ ٤٠)، (٠٠٠ - ٣٠٣ هـ) (٠٠٠ - ٩٠٦ م) العلامة، أبو العباس عبد الله بن محمد بن شرشير الأنباري، الملقب: بالناشي من كبار المتكلمين، وأعيان الشعراء، ورؤوس المنطق. له التصانيف. وكان قوي العربية والعروض، أدخل علىٰ قواعد الخليل شبها، ومثلها بغير أمثلة الخليل، وصنف في المنطق، وله قصيدة في عدة فنون، نحو أربعة آلاف بيت. وكان من أذكياء العالم. أصله من الأنبار، وأقام ببغداد مدة طويلة، ثم خرج الىٰ مصر، وأقام بها إلىٰ أن توفي في سنة ثلاث وتسعين ومائتين. سير أعلام النبلاء، الذهبي، عبد الله بن محمد الانباري، الناشي، المعروف بابن شرشير (أبو العباس)، معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، (٦/ ١١١)، تاريخ ابن الأثير (٦/ ١١٥)، وتاريخ بغداد، (١٠/ ٩٢ - ٩٣)، وتاريخ أبىٰ الفدا (٢/ ٦١)، وتاريخ ابن كثير (١١/ ١٠١)، وتلخيص ابن مكتوم ٩٦، وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، طبع بمصر، ١٢٩٩ هـ، (١/ ٢٤٠)، وابن خلكان، (١/ ٢٦٣ - ٢٦٤)، وشذرات الذهب (٢/ ٢١٤ - ٢١٥)، ومراتب النحويين عبد الواحد اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٥م، ١ص٣٩، والمزهر، (٢/ ٤٠٩)، والمنتظم =

وصفناه بشيء مما يوصف به خلقه لكان مثلاً لخلقه، ومثل المخلوق يجب أن يكون مخلوقًا مثله، وواجب الوجود يستحيل فيه أن يكون مخلوقًا. فلهذا قلنا: إنه يستحيل أن يوصف بما يوصف به خلقه.

ثم إن الملاحدة وجهمًا والناشي[١] لما قرروا هذا الأصل الذي حكيناه عنهم، ذهب كل واحد منهم إلىٰ مذهب آخر بعد اتفاقهم علىٰ الأصل المذكور.

**فأما الملاحدة**: فزعموا أن الله لا يوصف بأنه موجود، ولا بأنه لا موجود، ولا بأنه قادر، ولا بأنه لا قادر، لأنه لو كان موجوداً لكان مثلاً لهذه الموجودات، ولا بأنه معدوم، وإلا لكان مثلاً للمعدومات، بل الوجود والعدم والقادرية واللا[٢] قادرية، والعالِمية واللا[٣] عالِمية كلها أمور متضادة متناقضة، والله يتعالىٰ عن الأضداد والنقائص[٤].

**وأما جهم**: فإنه منع أن يقال: إن الباريء تعالىٰ موجود أو شيء أو قادر أو عالم، وأن ذلك يستحيل في حقه، بل زعم أنه يجب أن يقال: إنه مُوجِد ومشيء[٥] ومُقدر ومُعلم لا غير.

**وأما الناشي**[٦]: فقال: إنه تعالىٰ موجود وشيء وقادر وعالم ومن عداه من الخلق لا يقال له ذلك، وإنما يقال: له ذلك[٧] مُوجِد ومُعلم ومُقدّر ومُشيئ لأن هذه الأمور حاصلة فينا من جهته تعالىٰ، فلهذا كان إطلاقها علىٰ هذا الوجه.

**فهذا تقرير خلافهم في إطلاق هذه الأسماء.**

= (وفيات سنة ٢٩٧)، والنجوم الزاهرة، (٣/ ١٥٨ – ١٥٩). والناشئ، بفتح النون وبعد الألف ياء: لقب غلب عليه. وشرشير (بكسر الشين الأولىٰ والثانية) فى الأصل: اسم طائر يصل إلىٰ الديار المصرية فى البحر زمن الشتاء؛ وهو أكبر من الحمام بقليل، كثير الوجود بساحل دمياط؛ وجعل اسمًا عليه.

(١) (والناسي) في النسخة (ب، ج).

(٢) (والا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (والا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (النقائض) في النسخة (ب، ج).

(٥) (ومشئ) في النسخة (ب، ج).

(٦) (الناسي) في النسخة (ب، ج).

(٧) +(وإنما يقاله) في النسخة (ب، ج).

**والحق أن هذه الأسماء** يجوز إطلاقها علىٰ الله تعالىٰ لأن معانيها حاصلة في حقه تعالىٰ، وليس في إطلاقها ما يوهم محالاً في ذاته ولا في غيرها، فلهذا جاز إطلاقها عليه، وهذا يبطل كلام هؤلاء الملاحدة وجهم.

**وأما الناشي**(١) **فالذي يبطل كلامه هو** أنَّا نعلم بالضرورة صحة إطلاق هذه الأسماء علىٰ الأجسام والأعرَاض.

**وحكىٰ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد في كتابه «المغني» عن الشيخ أبي عبد الله البصري** أنه لولا ورد الشرع بوصف الله تعالىٰ بأنه شيء لما جاز وصفه بكونه شيئًا(٢) من جهة العقل، لأن لفظة «شيء» لا تفيد شيئًا، فجرىٰ(٣) مجرىٰ اللقب، فلهذا منع من إطلاقها عليه عقلاً.

**وأما المعتزلة**: فقد سوغوا إطلاق هذه اللفظة علىٰ الله تعالىٰ، وقالوا: إنه وإن لم يكن مُفيداً لصفة معينة، كلفظ «الجوهر» و«السواد» فإنه جاري مجرىٰ المقيد، وليس لقبًا محضًا.

فهذا هو الكلام في الأسماء الراجعة إلىٰ ذات الله تعالىٰ.

**القسم الثاني: فيما يكون راجعًا إلىٰ صفاته الذاتية**: نحو «القادرية» و«العالِمية» و«الحيية» و«المدركية» و«الوجود»، ونحن نذكر ما يرجع إلىٰ كل واحدةٍ من هذه الصفات الخمس من أسمائه تعالىٰ، ونجعلها علىٰ وجوه خمسة:

**أولها: ما يرجع إلىٰ «القادرية»**: وهذا [نحو](٤) قولنا: إنه تعالىٰ هو القاهر والقوي والمقتدر والمتين، فإن هذه(٥) الأوصاف مفيدة لكونه «قادراً» علىٰ اعتبارات مختلفة، فإن القوة هي تمام القدرة، والمتانة شدتها، والقهر تأثير في المقدور مع العلية.

---

(١) (الناسي) في النسخة (ب، ج).
(٢) (سيا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (فحزب) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(نحو) في النسخة (ب، ج).
(٥) +(الا) في النسخة (ج).

**وثانيها: ما يرجع إلىٰ كونه تعالىٰ «عالِمًا»**: وهذا نحو قولنا: إنه تعالىٰ هو الحكيم والخبير والشهيد والمحصي والمحيط، فإن هذه الأوصاف وما شاكلها مفيدة لكونه تعالىٰ عالِمًا باعتبارات مختلفة.

فإن **الحكمة** تدل علىٰ العلم بأفضل المعلومات وأشرفها قدراً، ولهذا فإن من عرف كل شيء ولم يعرف الله؛ فإنه لا يسمىٰ حكيمًا، والإحصاء هو الإحاطة بالأشياء[١] كلها علمًا ومعرفة.

**وثالثها: ما يرجع إلىٰ «الحييّة»**: وهذا نحو وصفنا له تعالىٰ بأنه سميع بصير، فإن السميع والبصير هو الحي الذي لا آفة به في الشاهد، فأما وصفنا لله تعالىٰ بأنه سميع بصير فهو علىٰ معنىٰ أنه تعالىٰ حي ليس بذي ألة، ولإفادتهما لهذا المعنىٰ جاز إطلاقهما علىٰ الله تعالىٰ في الأزل، لأنه تعالىٰ في الأزل وليس بذي ألةٍ لاستحالة الجسمية عليه تعالىٰ كما قررنا من قبل.

**ورابعها: ما يرجع إلىٰ «المدركية»**: وهذا نحو قولنا: إنه تعالىٰ سامع ومبصر فإنه تعالىٰ لا يعزب عن سمعه وبصره شيء من المسموعات الخفية ولا من المبصرات الغامضة اللطيفة، وهذه الألفاظ وما شاكلها في معناها راجعةٌ إلىٰ كونه تعالىٰ مدركًا كما ذكرناه.

**وخامسها: ما يكون راجعًا إلىٰ «الوجود»**: نحو وصفنا لله تعالىٰ بأنه «القديم»، وأنه «الباقي»، وأنه «القيوم»، وأنه «القائم الدائم». فإن هذه الأوصاف كلها تفيد الوجود علىٰ وجوه مختلفة، فإن **القديم** هو الموجود الذي لم يسبقه عدم، **والباقي** هو الموجود الذي استمر وجوده في الأوقات، **والقيوم** هو الذي يكون قوامه بنفسه، وقوام كل شيء به، وهذا موجودٌ في حق الله تعالىٰ، فإن قوام كل شيءٍ بذاته وقوامه بنفسه، لأن كل موجود فهو محتاج إليه وهو في غاية الغنىٰ عن كل شيءٍ.

---

(١) (بالاسنا) في النسخة (ب، ج).

**القسم الثالث: فيما يكون راجعًا إلىٰ صفاته الفعلية**: وهذا كثير واسع في صفته تعالىٰ وأسمائه، نحو قولنا: إنه الخالق البارئ المصور، وأنه المنعم المحسن الباعث الوارث المغني المذل المهلك المدّك الطالب الغالب وغيرها من صفات الأفعال، فإن هذه الأسماء وما شاكلها مفيد لأفعالٍ هي مشتقة منها علىٰ وجوه مختلفة، فالخلق هو التقدير ها هنا، والبرء[1] هو الإيجاد، والتصوير عبارة تركيب الصورة، فكل شيء هو محتاج إلىٰ التقدير أولاً، ثم إلىٰ الإيجاد ثانيًا، ثم إلىٰ التصوير ثالثًا، والله تعالىٰ هو المتولي لهذه الأمور في جميع أفعاله ومصنوعاته، وهكذا القول: في قولنا: متكلم، فإنه مفيدٌ لوجود الكلام من جهته من غير آلةٍ ولسان.

وتجري سائر صفاته الراجعة إلىٰ أفعاله علىٰ نحو هذا التفسير، وهذا القسم في إفادته لما يفيده ليس كالقسم الذي قبله، فإن القسم الذي قبله إنما أطلقنا تلك الأسماء والصفات علىٰ ذاته باعتبار أمور حقيقية تختص بها ذاته كالقادر والعالِم والموجود والمدرك علىٰ ما حققناه من الاختلاف فيها بين المتكلمين، وأظهرنا وجه الحق فيها، فأما هذا القسم فلا يفيد إلا وجود هذه[2] الأفعال من جهته، فإطلاق هذه الصفات والأسماء إنما هو علىٰ جهة الاشتقاق من تلك الأفعال.

**نعم** ليس يلزم في كل فعلٍ يفعله أن يشتق له منه اسم، بل يجب أن تكون موقوفًا علىٰ النظر والاستعمال، فإنٍ وجدناه موهمًا لخطأ في حقه منعنا من إطلاقه، كقوله تعالىٰ: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ﴾ [الرحمن: ٣١]، فإنَّا لا نصفه بأنه فارغ، لما كان موهمًا للخطأ في حقه، وإن لم يكن موهمًا جاز إطلاقه كسائر أفعاله من القبض[3] والبسط، والإنعام والإفضال.

**القسم الرابع: فيما يكون راجعًا إلىٰ صفاته السلبية**: وهذا نحو وصفنا له تعالىٰ بأنه القدوس السلام، وهو علىٰ وجهين:

---

(١) (البرا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (هاذه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (القبط) في النسخة (ب، ج).

**أحدهما**: أن يكون راجعاً إلىٰ السلب المحض، نحو قولنا: «قدوس»، فإن معنىٰ «القدوس»: هو المسلوب عنه جميع ما يخطر علىٰ البال ويدخل في الوهم. و«السلام»: هو المسلوب عنه[1] جميع العيوب والبريء عنها. وهكذا «الغني»[2] فإنه الذي لا يحتاج إلىٰ شيء البته. ونحو وصفنا له تعالىٰ بأنه واحد: فإن معناه أنه تعالىٰ لا نظير له في الألوهية[3] وغيرها.

**وثانيهما**: أن يكون راجعاً إلىٰ سلب مع إضافة، وهذا نحو وصفنا له تعالىٰ بأنه العزيز والملك، فإن معنىٰ «العزيز»: هو الذي لا نظير له مع كونه يصعب نيله والوصول إليه. و«الملك» معناه: الذي لا يحتاج إلىٰ شيء ويحتاج إليه كل شيء.

فهذا هو الكلام في كيفية رجوع هذه الأسماء والصفات علىٰ كثرتها وتعددها إلىٰ ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والسلبية، فما ورد عليك من صفاته وأسمائه فهو راجع إلىٰ ما ذكرناه علىٰ وجوه مختلفة، واعتبارات متفاوتة علىٰ حد ما مثلنا، فقس ما لم نذكره علىٰ ما ذكرناه، فأما الكلام علىٰ كل واحد من أسمائه تعالىٰ وصفاته وتفاصيل معانيها فإنه يطول ويمتنع ويخرجنا عن المقصد الذي تصدينا لكشفه في هذا الكتاب، وفيما ذكرناه مقنع مما نريده وكفاية إن شاء الله تعالىٰ.



(١) (عن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لغني) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

# الفصل الثالث
# في بيان هذه الأسماء هل هي محصورة أم لا؟

**اعلم** أن العلماء مختلفون في أسماء الله تعالىٰ وصفاته هل تكون مقصورة علىٰ تسعة وتسعين من حيث التوقيف أو تزيد علىٰ هذا العدد؟

**فقال قائلون**: إنها مقصورة علىٰ هذا العدد.

**وحجتهم** علىٰ هذا ما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة أنه قال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ {**إن لله تسعة وتسعين اسمًا، من أحصاها دخل الجنة**}[1]، ولو كانت الأسماء زائدةً علىٰ هذا العدد، لما جاز تخصيصها به، فإن من ملك ألف درهم فإنه لا يقال إنه يملك تسعة وتسعين، لأن الألف مشتمل عليه، فلا وجه لإفراده بالذكر.

**وذهب آخرون**: إلىٰ أن أسماء الله تعالىٰ وصفاته زائدة علىٰ هذا العدد.

**وحجتهم** علىٰ هذا الخبر المأثور عن النبي ﷺ أنه قال: {**ما أصاب أحدكم هم ولا حزن، فقال: اللهم إني عبدك وابن عبدك ناصيتي بيدك، ماض فيّ حكمك، أسألك بكل اسم هو لك، سميّت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك،**

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤١٠)، ومسلم (٢٦٧٧)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (٧٦٥٩)، وابن ماجه (٣٨٦٠) باختلاف يسير، والترمذي (٣٥٠٦)، وأحمد (١٠٥٣٢) واللفظ لهما صحيح وإسناده علىٰ شرط البخاري.
**ويجدر بنا هنا أن نشير** إلىٰ أنه إذا كان الرسول قد أشار في حديثه {**أن لله تسعة وتسعين اسمًا**} إلا أنه لم يرد في الصحيح أنه قد عين التسعة والتسعين اسما، وإنما قد ورد في بعض أحاديثه اسم أو اسمان من أسماء الله الحسنىٰ، وأن الحديث المشهور الذي رواه الترمذي من المعروف أن ما تضمنته رواية الترمذي من أسماء ليس من كلام الرسول، وإنما من اجتهاد الراوي، حتىٰ أن الترمذي نفسه يقول بعد روايته للحديث: «هذا حديث غريب» وهو يقصد أن الحديث الوارد بذكر الأسماء التسعة والتسعين، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «اتفق أهل المعرفة بالحديث علىٰ أن هاتين الروايتين ليستا من كلام النبي ﷺ، وإنما كل منهما من كلام بعض السلف» راجع في هذه المسألة: جدلية العلاقة بين العقل والنقل في التراث الإباضي، د. محمد ضرغام، ص١٢٢، وانظر ابن تيمية؛ مجموعة الفتاوي، الجزء السادس، تحقيق عامر الجزار، أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، ط ٣، ٢٠٠٥، ص ٢٢٨.

**أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همي، إلا أذهب الله حزنه وهمه، وأنزل مكانه فرحًا}**[١]، فقوله: **{واستأثرت به في علم الغيب عندك}**، يدل علىٰ أن الأسماء غير محصورة في هذا العدد.

**والمختار** أن هذه الأسماء والصفات الجارية علىٰ ذات الله تعالىٰ زائدة علىٰ تسعة وتسعين اسمًا؛ لأمرين:

**أما أولاً**: فلأنه قد ورد في القرآن ما ليس مذكوراً في راوية أبي هريرة من الصفات المفردة: كقوله تعالىٰ: «المولىٰ» و«النصير» و«الغالب» و«القريب» و«الرب» و«الناصر». ومن الأسماء المضافة: كقوله تعالىٰ: «شديد العقاب»، و«غافر الذنب»، و«قابل التوب»، و«مولج الليل في النهار»، و«مخرج الحي من الميت» إلىٰ غير ذلك.

**وأما ثانيًا**: فلما ورد في الخبر عن رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم أنه قال: **{أسألك بكل اسم هو لك، استأثرت به في علم الغيب عندك}**[٢] ولا يصح هذا إلا علىٰ ما ذكرناه.

**لا يقال**: فإذا كانت هذه الأسماء والصفات غير منحصرة في هذا العدد علىٰ ما اخترتموه، فما بال هذه التسعة والتسعين اختصت من بين سائر الأسماء بهذه الفضيلة، مع أن الكل منها هي أسماء الله تعالىٰ.

**لأنَّا نقول**: الأسماء يجوز تفاوتها في الفضل، لأجل تفاوتها في إفادة معاني الربوبية، وسمات الألوهية[٣]، ونعوت الجلال، وصفات الكبرياء، فلا يمتنع في تسعة وتسعين منها أن تختص مما ذكرناه من إفادة هذه المعاني، فلا جرم[٤] اختصت بهذا النوع من الشرف علىٰ سائر أسماء الله تعالىٰ.

---

(١) أخرجه ابن حبان (٩٧٢)، والطبراني (١٠/ ٢١٠) (١٠٣٥٢)، والحاكم (١٨٧٧)، ومسند أحمد (٤٣١٨)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، (٢٩٣١٨)، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٩ هـ، والبزار (١٩٩٤)، والحديث إسناده صحيح.

(٢) جزء من حديث شريف سبق تخريجه.

(٣) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

(٤) (جرمد) في النسخة (ب، ج).

**واعلم** أن الأسماء في جواز الإطلاق علىٰ الله تعالىٰ والمنع منه علىٰ أربعة أقسام:

**فالقسم الأول منها: ما كان مفيداً[1] للمدح، وورد الشرع بإطلاقه:** وهذا نحو هذه الأسماء والصفات التي اشتمل علىٰ ذكرها القرآن والأخبار.

**القسم الثاني:** -علىٰ العكس من هذا- **وهو ما كان مفيداً للنقص، وورد الشرع بالمنع من إطلاقه:** وهذا نحو قولنا: الظالم والكاذب وغير ذلك من الصفات المُشعرة بالنقص، فإن هذه الأسماء لا يجوز إطلاقها لأجل منع الشرع وحظره.

**القسم الثالث: ما يكون موهمًا للخطأ في إطلاقه:** كالفاضل والفقيه والفطن والذكي، فإن هذه الصفات وإن كان معناها حاصلاً في حق الله تعالىٰ، لكن لا يجوز إطلاقها لما فيها من إيهام الخطأ في حقه، وإيهام الخطأ كالمنع الشرعي في استحالة الإطلاق، فإذا ورد مبيحٌ شرعي جاز إطلاقها كما جاز إطلاق الصبور والرحم والحنان مع إيهام الخطأ.

**القسم الرابع ما لا يكون موهمًا للخطأ في صحة إطلاقه، ومعناه حاصل في حق الله تعالىٰ:** فهذا وأمثاله يجوز إطلاقه، سواء ورد الإذن الشرعي أو لم يرد -كما حققناه من قبل-.

**لا يقال:** فأخبرونا عن الأصل في ما يجري من الأسماء والصفات علىٰ الله تعالىٰ، أهو الإطلاق إلا لمانع؟ أو الأصل هو المنع إلا لمبيح شرعي؟

**لأنَّا نقول:** الأصل في إطلاق الأسماء والصفات علىٰ الله تعالىٰ أنه لا بد فيها من إفادة المدح والتعظيم قطعًا، ولهذا منعنا من إطلاق الألقاب علىٰ الله لما كانت لا تفيد مدحًا ولا تعظيمًا، فإذا كان لا بد فيها من اعتبار المدح والتعظيم، فالأصل هو الإطلاق إلا بحظر ومنع شرعي.

**فحصل من مجموع ما ذكرناه** أن أسماء الله وصفاته الحسنىٰ غير محصورة بعدد، وأن الأصل هو إطلاقها مع إفادة المدح والتعظيم إلا لمانع كما حققناه.

---

(١) (مقيداً) في النسخة (ب).

# الفصل الرابع
# في أن ذاته المخصوصة
# هل يمكن أن يكون لها اسم على الخصوص أم لا؟

**أنكرت الفلاسفة ذلك، وزعموا**: أن ذات الله تعالىٰ لما كانت حقيقتها غير معلومة لأحد من الخلق، فإنه لا اسم لها علىٰ الخصوص أصلاً.

**وقالوا**: إن هذه الأسماء الجارية علىٰ الله تعالىٰ كالقادر والعالِم والسميع والبصير وغيرها من الأسماء إنما أطلقت بإزاء أوصافٍ ولوازم وعوارض، فأما حقيقة الذات في حقه تعالىٰ فإنه لا اسم لها علىٰ الخصوص، وأما المسلمون فاعترفوا بصحة ذلك وأثبتوه، ويتضح الكلام فيه بأن يذكر إمكانه ووقوعه، فهذان مطلبان:

**المطلب الأول: في إمكان ذلك:**

**فنقول**: لهؤلاء الفلاسفة أي مانع في العقول يمنع من إطلاق اسم علىٰ حقيقة مخصوصة يفيد معاني كثيرة في نفس تلك الحقيقة كما وضع اسم الفرس والإنسان مفيداً[1] لمعان حاصلة في هاتين الحقيقتين من الجسمية والعرَضية والحيوانية واللحمية والدميّة وغير ذلك من المعاني التي يدلان عليها، فإذا جاز إطلاق هذين الاسمين مع إفادتهما لهذه[2] المعاني، جاز أيضاً أن يوضع علىٰ حقيقة ذات الله تعالىٰ اسم يفيد حصول الصفات الإلهية[3] والمعاني الربوبية من غير فرق.

**والعجب منكم معاشر الفلاسفة** حيث اتفقتم علىٰ وصف الله تعالىٰ بكونه مبدأ لصدور الممكنات، مع أن اسم المبدأ يفيد ذاته، ويفيد وجود غيره من جهته، فإذا جاز عندكم وضع اسم يفيد ذاته ويفهم منه حقيقتها، جاز أيضاً وضع اسم يفيد معنىٰ

---

(١) (مقيداً) في النسخة (ب، ج). (٢) (لهاذه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

ذاته وحقيقتها من حيث هي هي، ولا يفيد معنىً زائداً علىٰ ذلك. وهذا هو مطلوبنا.

**المطلب الثاني: وقوع ذلك وتعيينه.**

**والمختار عندنا** وهو الذي عليه أئمة الزيدية، وجماهير المعتزلة، ومحققوا الأشعرية كالغزالي وابن الخطيب، واعتمده الزمخشري في تفسيره، أن الاسم الموضوع علىٰ حقيقة ذات الله تعالىٰ هو قولنا: «الله» فإن هذا الاسم عند هؤلاء هو أعظم أسماء الله تعالىٰ، وذلك لأمور ثلاثة:

**أما أولاً**: فلأن[١] هذا الاسم لا يجوز إطلاقه علىٰ غير الله لا حقيقة ولا مجازاً، بخلاف سائر الأسماء، فإنه يجوز إطلاقها علىٰ غير الله كالقادر والعالِم والرحيم والشكور وغيرها، وإن كان إطلاقها علىٰ الله يخالف إطلاقها علىٰ غيره.

**فأما ثانيًا**: فلأن هذا الاسم هو الدال علىٰ الحقيقة الجامعة للصفات الإلهية[٢] حتىٰ لا يسد منها شيء [مسده][٣]، وسائر الأسماء كل واحد منها يدل علىٰ معنىً بانفراده كالقديم والباقي والعالِم والحي.

**وأما ثالثًا** فلأن الأسماء والصفات تضاف كلها إلىٰ هذا الاسم، وتعرف بها، فيقال: الخالق البارئ المصور من أسماء الله، والعزيز والجبار المتكبر من صفات الله أيضًا، ولا يقال: الله من أسماء الخالق البارئ ولا من صفاتهما.

**فثبت بما ذكرناه** من هذه الوجوه أن هذا الاسم هو الدال علىٰ كنه المعاني الإلهية[٤] والمفيد لأسرارها، فلهذا كان موضوعًا علىٰ نفس حقيقة الذات كما قلناه.

وهذا الاسم جار مجرىٰ العَلَم، فإن حقيقة العَلَم حاصلة فيه من حيث كان إشارة إلىٰ حقيقة بعينها، ومخالف للعَلَم من حيث إنه لا يجوز تغييره كسائر الأعلام من نحو زيد وعمرو.

---

(١) (فلين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(مسده) في النسخة (ب، ج).
(٤) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

**لا يقـال**: لو كان هذا الاسـم جاريـًا مجرىٰ العَلَم لمـا كان يعد مفيداً، فإن وضع الأعـلام كزيـد وعمرو لا يفيد فائـدة قولنا: رجل، وفرس، فلمـا كان مفيداً للمدح والتعظيم خرج عن حد الأعلام وحقيقتها.

**لأنَّا نقول**: ولِمَ زعمتم أن الأعلام لا تكون مفيدة لمعان فيما وضعت له، فإنَّا إذا وضعنا اسمًا علىٰ ذات موصوفة بصفات المدح مختصةً بها، فإن هذا الاسم يكون مفيـداً لها، ونفهم هذه المعـاني عند إطلاقه، فكيف زعمتـم أن الأعلام في وضعها غير مفيدة[١].

**واحتجت الفلاسفة علىٰ أنه تعالىٰ لا اسم لحقيقة ذاته المخصوصة**:

**بأن قالوا**: إن وضع الاسـم علىٰ المسـمىٰ لا يمكن إلا بعد أن يكون معلومـًا في نفسه، وحقيقة ذات الله ليست معلومة لأحدٍ من البشر، فاستحال أن يكون لها اسم علىٰ الخصوص.

**وإنمـا قلنـا**: «إنها ليسـت معلومة لأحدٍ من البشـر»، فلأن حقيقـة ذاته لو كانت معلومة لأحد لكان لا يخلو إما أن يعلمها بالضرورة أو بالنظر.

**والأول**: باطـل باتفـاق، لأن[٢] الضـرورة ليـس إلا البديهية والمشـاهدة، وهذه الأمور مستحيلة في حق الله، فبطل أن يكون معلومـًا بالضرورة.

**والثـاني**: باطـل أيضـًا، لأنه لا يمكـن أن يُعلم بالنظر إلا بواسـطة إيجـاد هذه[٣] المخلوقـات والمصنوعـات، وأن وجودها مفتقرة إلىٰ ذاتـه، والإيجاد لها إنما هو من لوازم ذاته، واللازم لا يفيد معرفة تمام الحقيقة.

فـإذن ذات الله ليسـت معلومـة لأحـد مـن الخلـق، فـلا يكـون لها اسـم علىٰ الخصوص، وهذا هو مرادنا، وهذا فاسد.

---

(١) (مقيده) في النسخة (ب).

(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).

(٣) (هاذه) في النسخة (ب، ج).

**فإنَّــا نقول لهم**: أنَّا لو سـلمنا أن حقيقة ذاته تعالىٰ غيـر معلومة لأحد من الخلق -**كما هو المختار عندنا**، وقد سبق تقريره- فلِمَ منعتم أن يكون لحقيقة ذاته اسـم يخصهـا؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون ذاته مختصة باسـم لعينها يفيد ما تضمنته ذاته من المعـاني الإلهية[١]، فمن أيـن إذا كانت ذاته غير معلومة ألا يكون لها اسـم يخصها بعينها؟ فهذا قليل من زيغهم وضلالهم ومجانبتهم عن طريق الدين وانسلالهم.

**فإن قال قائل**: قد فصلتم مذاهب هؤلاء الحمقان من معشـر الفلاسفة في أبواب التوحيد، وأظهرتم فسـاد عقيدتهم في الإلهيات، أفتقطعون القول بإكفارهم وإهدار دمائهم، وتحكمون برده من دان بعيقدتهم، واعتمد مذهبهم أصلًا[٢].

**والجواب**: أن إكفارهم حتم لا شـك فيه، وقطع لا ريب فيه، وكيف لا؟ ولو لم يكن إلا ثلاث مسائل في إكفارهم لكانت كافية:

**الأولىٰ**: القول: بقدم العالَم وتصريحهم بأنه لا أول له.

**الثانية**: القول: بأن الله تعالىٰ لا يعلم الجزئيات، كما فصلنا مذهبهم في العالِمية، وحكينا ما قاله ابن[٣] سينا في ذلك.

**الثالثـة**: القـول: بإنـكار بعث الأجسـام وحشـرها علـىٰ الحد الـذي وردت به الشريعة، وجاء به الأنبياء صلوات الله عليهم.

فهذه المسـائل الثلاث لا تلائم ما يعتقده أهل الإسـلام بوجهٍ من الوجوه. وهذا عارض في الكلام، وسيأتي الكلام في تفاصيل الإكفار في باب الوعيد بمشيئة الله.

**فهـذا ما أردنا ذكره في أسـماء الله مما يتعلق بالمباحـث الكلامية**، فأما الكلام في معرفة المشـتق منها وغير المشـتق، ومعرفة كيفية الاشـتقاق، فإنمـا يليق بمقاصد

---

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج). (٢) (املا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (بن) في النسخة (ج).

النحاة، ولسنا علىٰ عزم الاستقصاء لهذه الأسرار، فإنه يخرجنا عن مقصد الكتاب الذي تصدينا لكشفه وبيانه.

وبتمامه يتم القول في الفن الثاني من فنون الكتاب، وهو من[١] الصفات.

ونشرح الآن ما يتعلق بخصوص الفن الثالث: وهو الأفعال.

واثقين بالله في الإعانة.

مستعينين به[٢].

وهو خير معين[٣].

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وسلم.

آمين[٤].



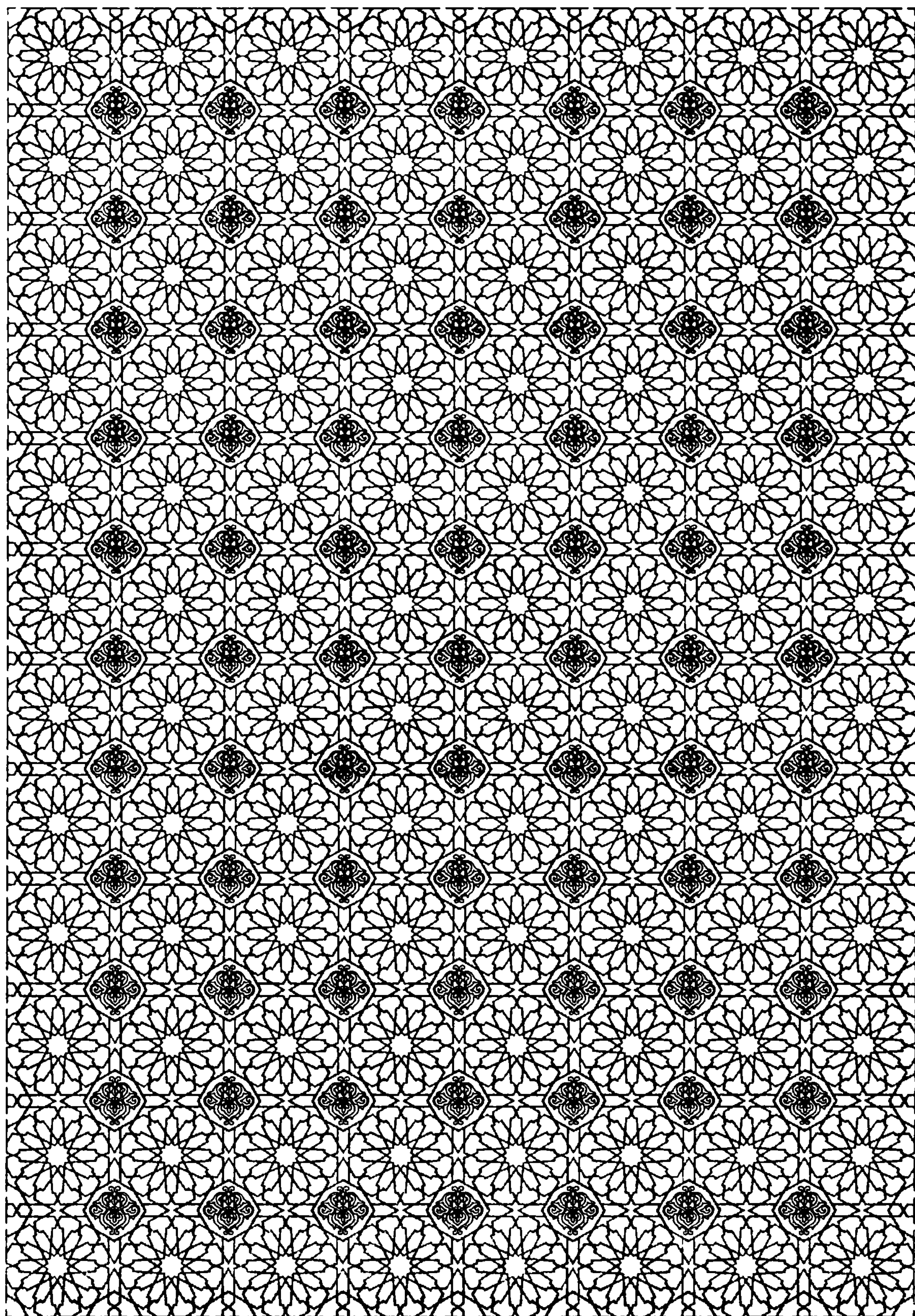
(١) (مر) في النسخة (ج).

(٢) +(مستغنيين به) في النسخة (ج).

(٣) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (بلغ عرض ومقابلة وقراءة، والحمد لله) في النسخة (ج).

(٤) -( ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وسلم، آمين) في النسخة (ج).

# الفن الثالث
# من علوم هذا الكتاب
# في تقرير الدلائل العلمية
# على الأفعال الحكمية والتروك المصلحية



بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يسر وسهّل يا كريم

# الفن الثالث
# من علوم هذا الكتاب
# في تقرير الدلائل العلمية على الأفعال الحكمية والتروك المصلحية.

وهو كلام في أفعال الله تعالىٰ وإثبات حكمته وعدله وتنزيهه عما لا يليق بذاته من فعـل القبيح، والإخلال بالواجب، لأن ما قدمنـاه إنما هو كلام في الذات وحكمها من الصفات الذاتية والفعلية والسلبية، وهذا الآن هو كلام في الفعل وحكمه، وهو يشتمل علىٰ تمهيد وأبواب خمسة.

**أما التمهيد**: فنذكر فيه معنىٰ العدل، ثم نردفه بمعنىٰ وصفنا لله تعالىٰ بأنه حكيم، ثم نذكر علوم العدل؛ وكيفية ترتيبها، فهذه مباحث ثلاثة:



## [التمهيد][١]

### البحث الأول: في تفسير لفظ العدل وبيان معناه:

اعلم أن هذه اللفظة تستعمل في مجار ثلاثة: في الوضع والعرف والاصطلاح، ونحن نشرح معناها بحسب مجاريها الثلاثة بعون الله، وحُسن توفيقه.

**المجرىٰ الأول: في اللغة: وهو علىٰ وجهين:**

**أحدهما**: يطلق ويراد به الفعل، ولفظ العدل هو مصدر من عدل، ولهذا يقولون: عدل، يعدل، عدلاً، كما يقولون: ضربَ، يضرب، ضرباً، فالعدل صادر من عدل، وعامل فيه النصب، كما أن الضرب صادر من ضرب، وعامل فيه النصب، وهذا هو مفهومه اللغوي، إذا أُريد به الفعل.

**وثانيهما**: يطلق ويراد به الفاعل، وإجرائه[٢] علىٰ الفاعل إنما هو علىٰ جهة المبالغة ونعتها، فيصفون من أكثر من فعل شيء؛ بنفس[٣] ذلك الشيء، فيقولون: لمن أكثر من فعل العدل، عدلاً، كما يقولون: لمن أكثر من فعل «البر»؛ بَر[٤]، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، ويقولون: هذا رجل صدق وحق، وزورٌ وعدل ورضىٰ، فيعدلون بما يجري عليه من الصفات القياسية وهي قولنا: صادق وعادل وزائر وراض، لما رآه[٥] من المبالغة. وأنشد المتكلمون في هذا المعنىٰ لزهير:

**فهم رضًا وهم عدل**[٦].

---

(١) -(التمهيد) في النسخة (ب، ج).

(٢) (وإجراه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (ىفسر) في النسخة (ب، ج).

(٤) (فعل البربر) في النسخة (ب).

(٥) (لما ياه) في النسخة (ج)، وفي الهامش أمامها: (كان فيه).

(٦) هذا الشطر الثاني من البيت رقم اثنان وعشرون لقصيدة مطلعها:

**صَحا القلبُ عن سلمَىٰ وقد كادَ لا يَسلُو ... وأَقْفَرَ مِن سلمَىٰ التّعانيقُ فالثِّقْلُ**

والبيت كامل هو:

**متىٰ يَشْتَجِرْ قومٌ تَقُلْ سرواتُهُمْ: ... هُمُ بيننا فهم رِضًا وَهُمُ عَدْلُ**

فهذا هو مجراه اللغوي.

**المجرىٰ**(١) **الثاني: في العرف**: وهو مأخوذ(٢) من تعادل الشيئين وتساويهما، كما يقال: في كفتي الميزان إذا تساويا أنهما معتدلتان، وإذا راعىٰ الحاكم النصفة بين الخصمين؛ قيل: لفعله عدلاً، وكما يقال: للشاهدين بأنهما عدلان؛ لاستوائهما في صحة الحكم بشهادتهما، ويستعمل في العرف علىٰ وجهين:

**أحدهما: أن** يطلق ويراد به الفعل، وهو إنصاف الغير بتوفير حقه، واستيفاء الحق منه، وترك ما لا يستحق عليه مع القدرة عليه، فمتىٰ كان الإنصاف بهذه(٣) الصفة كان عدلاً لشموله للأفعال والتروك، ولا بد من ذكر هذا(٤) القيد، وهو قولنا: «مع القدرة عليه»، لأن(٥) ترك الضعفاء لاهتضام الملوك والأكابر لا يسمىٰ عدلاً منهم، لما كانوا لا يقدرون علىٰ ذلك.

**لا يقال**: إن هذا الحد فاسد، لأن خلق العالَم من الله تعالىٰ عدل وليس فيه إيفاء حق للغير كما زعمتموه.

**لأنَّا نقول**: الحق أن خلق العالَم من الله تعالىٰ لا يوصف بكونه عدلاً، لأن هذه اللفظة صارت بالعرف لا تطلق إلا علىٰ ما كان مستحقاً بالإيفاء والاستيفاء كما ذكرناه.

وإنما يوصف بكونه تفضلاً وجوداً وإحساناً، وحكىٰ الخوارزمي عن قاضي القضاة أنه جعل خلق العالَم عدلاً، وأن الله تعالىٰ يُوصف بكونه عادلاً بابتدائه للخلق وليس جيداً؛ لما حققناه.

**وثانيهما**: أن يطلق ويراد به الفاعل، فمن أنصف الغير بفعل ما يجب له، وأخذ ما يستحق عليه، وترك التعرض لما لا يستحق عليه، فهو العدل؛ لا محالة بهذا الاعتبار.

فهذا هو الكلام في مجراه العرفي.

---

(١) (المخزا) في النسخة (ب)، (المحرا) في (ج).
(٢) (ماجود) في النسخة (ب، ج).
(٣) (بهاذه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (هاذا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (لين) في النسخة (ب، ج).

**المجرىٰ[1] الثالث: في مصطلح المتكلمين:**

وهو في لسانهم يطلق ويراد به معنيان:

**أحدهما: يراد به الفعل**: وهو العلم بتنزيه الله تعالىٰ عن فعل القبيح والإخلال بالواجب، فمن اعتقد الله بهذه الصفة فهو من أهل العدل، ولهذا سميت العدلية بهذا الاسم، لما علموا الله تعالىٰ بأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وبأن أفعاله كلها موصوفة بالحسن، كما سنذكر الكلام في كل واحد من هذه العلوم.

**لا يقال**: أليس قد أجمع المتكلمون وأهل العلم بصياغة الحدود علىٰ أن الحد لا يكون للأمور الجزئية، وإنما يكون بياناً للأمور الكلية.

**فنقول**: إذا كانت هذه الأوصاف المذكورة في ماهية العدل لا تحصل إلا في حق الله تعالىٰ، فكيف يقال: بأنها حد للعدل مطلقاً وهي متعلقة بصورة واحدة؟ والحد من شأنه التعلق بالأمور الكلية.

**لأَنَّا نقول**: إنَّا لم نورد هذه الأوصاف علىٰ أنها حد لغير الله تعالىٰ علىٰ الخصوص، فيلزم ما ذكرتموه، وإنما أوردناها حداً للعدل علىٰ الإطلاق من غير إشارة إلىٰ صورة دون صورة، لكنه قام بالبرهان القطعي علىٰ أنه لا يستحق هذه الأوصاف علىٰ الكمال إلا الله، كما أنَّا إذا قلنا: في حقيقة القديم أنه الموجود الذي لا أول له، فإنَّا لم نورده علىٰ أنه حد لذات الله تعالىٰ، وإنما أوردناه بياناً لحقيقة القديم علىٰ الإطلاق، لكنه قام بالدليل علىٰ أنه لا قديم سوىٰ الله تعالىٰ.

**وثانيهما: يطلق ويراد به الفاعل**: وهو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وأفعاله كلها حسنة، فمن اجتمعت في حقه هذه[2] الأوصاف فهو عدل علىٰ الإطلاق.

**لا يقال**: إذا كان الله تعالىٰ لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، فلا بد من أن

---

(١) (المجرا) في النسخة (ب، ج). (٢) (هاذه) في النسخة (ب).

تكون أفعاله كلها حسنةً، فعلىٰ هذا لا معنىٰ لذكر هذا القيد، إذ لا فائدة فيه، فيكون لغواً، فيجب إطراحه.

**لأنَّا نقول**: [قولنا: وأفعاله كلها حسنة][1] فيه احتراز عن أمرين:

**أحدهما: عما يقوله هؤلاء الأشعرية**: من أن أفعال الله تعالىٰ لا توصف بكونها حسنةً ولا قبيحةً، لأن الحسن عندهم ما أمر به، والقبيح ما نهىٰ عنه، والأمر والنهي لا معنىٰ لهما في حق الله تعالىٰ، فيبطل علىٰ هذا وصف أفعاله بالحُسن، فاحترزنا بهذا عن مذهبهم.

**وثانيهما**: الاحتراز عن بعض ما يُعدّ في الأفعال كالحركة اليسيرة، والكلام القليل الذي لا يتعلق به نفع، ولا دفع ضرر، فإن هذه الأفعال لا توصف بكونها حسنةً ولا قبيحةً، ومثل هذا لا يجوز أن يكون في أفعال الله تعالىٰ.

فاحترزنا بهذا القيد عن هذين الأمرين.

فهذا هو الكلام علىٰ معنىٰ العدل لغةً وعرفاً واصطلاحاً.

**البحث الثاني: في فائدة وصفنا لله تعالى بأنه حكيم:**

**اعلم** أنه لا يوصف بالحكمة مطلقاً من كل وجهٍ إلا الله تعالىٰ، والمتكلمون يطلقون هذا الوصف علىٰ الله تعالىٰ، **ويريدون معاني ثلاثة:**

**أولها**: وهو الأشهر في لسانهم وهو أنه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، وأفعاله كلها حسنة، وعلىٰ هذا يكون قولنا: حكيم، مطابق لقولنا: عدل، في إفادتهما بهذا المعنىٰ في حقه تعالىٰ.

**وثانيهما**: وصفه بكونه حكيماً، أي أنه ذو حكمة في اتخاذ مخلوقاته ومصنوعاته علىٰ وجه الإحكام والانتظام ومطابقة المنافع من جميع الوجوه، كما اشتمل عليه عجيب خلقة الإنسان وسائر الحيوانات.

---

(١) -(قولنا: وأفعاله كلها حسنة) في النسخة (ب، ج).

**وثالثها**: وصفه بكونه تعالىٰ حكيمًا علىٰ معنىٰ أنه عالِم بالأشياء، محيط بحقائقها وتفصيلاتها.

فهذه المعاني التي يفيدها وصفنا لله تعالىٰ بكونه حكيمًا.

**البحث الثالث: في تقسيم علوم الحكمة:**

**واعلم أنها تنقسم باعتبارات مختلفة**: إلىٰ أقسام منتشرة، ولكنا نقتصر منها علىٰ تقسيمات ثلاثة باعتبارها في أنفسها، وباعتبار(١) وجوهها، وباعتبار خلاف الناس فيها.

**التقسيم الأول: باعتبارها في أنفسها إلىٰ نوعين: نفي وإثبات:**

**فالنوع الأول: يتعلق بالإثبات**، وهو العلم بأن فعال الله تعالىٰ حكمةٌ وصوابٌ وحقٌّ وعدلٌ، علىٰ اختلاف أحوالها(٢)، وأنه تعالىٰ يُثيب(٣) أهل الطاعة، ويعوض من أصابه ألم، وأنه تعالىٰ يريد الطاعات، ويكره المعاصي -كما قررناه فيما سلف- وأنه تعالىٰ يأمر بالحسن وينهىٰ عن القبيح، كما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾ [النحل: ٩٠].

**والنوع الثاني: يتعلق بالنفي**: وهذا نحو العلم بأن الله لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، ولا يظلم ولا يجور، ولا يكلف ما لا يطاق، ولا يريد المعصية، ولا يرضىٰ بالفساد، ولا يأمر بالفحشاء، ولا يعاقب من لا ذنب له، وغير ذلك من أنواع التنزيه التي مستندها النفي والإثبات.

**التقسيم الثاني: باعتبار وجوهها إلىٰ نوعين:**

**أحدهما**: يَحسُن من(٤) الله تعالىٰ فعله.

**وثانيهما**: يُقبح من الله تعالىٰ فعله لو فعله.

---

(١) (وباعبار) في النسخة (ج).
(٢) (أحولها) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يثبت) في النسخة (ب).
(٤) (مر) في النسخة (ج).

**فالذي يَحسُن من الله تعالىٰ فعله؛** ينقسم إلىٰ:

**ما يكون واجبًا**: وهذا نحو العلم بإثابة من يستحق الإثابة، وبتعويض من يستحق العوض.

**وإلىٰ ما لا يكون واجبًا**: وهذا نحو تكليف من المعلوم من حالة الكفر، ونحو تبقية المؤمن الذي يعلم من[1] حاله الكفر، ونحو احترام الكافر الذي يعلم من حاله الإيمان.

**والذي يقبح من الله تعالىٰ فعله لو فعله**: هو نحو العلم بأنه تعالىٰ لا يفعل الظلم والكذب ولا يكلف ما لا يطاق.

**التقسيم الثالث: باعتبار اختلاف الناس فيها، وهي في ذلك علىٰ خمسة أقسام:**

**فالقسم الأول**: نثبته مقدوراً لله تعالىٰ، وغيرنا ينفيه، وهذا نحو إثباتنا كونه تعالىٰ قادراً علىٰ فعل القبيح، وقادر علىٰ خلاف معلومه.

**القسم الثاني**: ننفي كونه فعلاً لله تعالىٰ، وغيرنا يثبته، وهذا كما نقوله في أفعال العباد، فإنما ننفي كون الله تعالىٰ خالقًا لها.

**القسم الثالث**: نثبته حسنًا وغيرنا يقضي بقبحه، وهذا كما نقوله: في حُسن تكليف من المعلوم[2] حاله أنه يكفر، وحُسن التبقية لمن المعلوم من حاله الكفر، وحُسن الاحترام لمن المعلوم من حاله الإيمان، وحُسن إنزال الآلام والأسقام والمصائب والآفات.

**القسم الرابع**: ما نثبت قبحه وغيرنا يقضي بحسنه، وهذا نحو تكليف ما لا يطاق، وقبح الإضلال والإغواء للخلق وصدهم عن سبيل الحق.

**القسم الخامس**: ما نثبته واجبًا ومخالفنا لا يقول بوجوبه، وهذا نحو القول: بوجوب الإثابة والعوض علىٰ الله تعالىٰ، وإزاحة[3] العلة بفعل الألطاف عند من يقول: بوجوبها.

---

(١) -(من) في النسخة (ب).

(٢) (العلوم) في النسخة (ب، ج).

(٣) (واراخه) في النسخة (ب، ج).

فهذا هو الكلام في تقسيم علوم الحكمة إلىٰ هذه الأقسام، ونحن نشرح كل واحدٍ من هذه الأقسام الخمسة، ونُفصّل القول علىٰ كل واحدٍ من هؤلاء المخالفين في الباب الثالث إذا تكلمنا في الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة، ونفرد كل فريق بكلام يخصه فيما خالف فيه بعون الله تعالىٰ[1]، ونقدّم علىٰ ذلك الكلام في تحسين العقل وتقبيحه، وإقامة الدلالة علىٰ حكمة الله تعالىٰ. ثم نرجع إلىٰ الرد علىٰ المخالفين بمشيئة الله.



---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (ب).

# الباب الأول
## في التحسينات والتقبيحات العقلية

**اعلم** أن المقصود بهذا الباب هو: بيان أن العقل يقضي بأحكامٍ عقلية هي القبيح والحسن، والوجوب، ويعترف بها، ويقطع بصحتها من غير حاجة إلىٰ ورود شرع في تقريرها وبيانها، وهو مشتمل علىٰ مقاصدٍ وتفاصيل، فلا جرم[1] رتبنا الكلام علىٰ فصول أربعة، هي وافية بالمقصود منها[2] بعون الله.

وقبل الخوض في هذه الفصول نذكر معنىٰ الحكم وبيان حقيقته ومعقوله، لأن إسناده إلىٰ العقل كما نقوله، أو إلىٰ الشرع كما يزعمه مخالفونا، فرع علىٰ تصور حقيقته ومفهومها.

**فنقول: ذهب الجماهير من العدلية الزيدية والمعتزلة إلىٰ** أن القبيح والحسن والوجوب والندب والإباحة، أحكام إضافية تختص بها الأفعال الموصوفة بها، ثم هي منقسمة إلىٰ ما يعلم حُسنه وقبحه بالعقل؛ كحُسن التفضل والإحسان والصدق وجلب المنافع، والانتفاع بالأشياء الظنية وتناولها، ونحو قبح الظلم والإساءة وكفران النعمة والجهل والكذب والسفة، ونحو وجوب شكر المنعم وقضاء الدين ورد الودائع. فهذه الأحكام يقضي بها العقل، ويجزم بها جزماً قطعياً.

وإلىٰ ما يعلم قبحه وحسنه من جهة الشرع كسائر المقبحات والمحسنات الشرعية: فهذه الأحكام يقضي بها العقل والشرع، ويقطعان بها من غير تردد، ثم المؤثر في هذه الأحكام عندهم هو الفاعل.

**وذهب المحققون من الأشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي إلىٰ** أنه لا معنىٰ للحكم إلا خطاب الشرع فقط، من غير أمر وراءه زائد عليه.

---

(١) (جرمر) في النسخة (ب، ج).

(٢) (منه) في النسخة (ب، ج).

**وزعموا** أنه لا معنىٰ **للقبيح** عندهم إلا قول الشارع: «إن فعلته عاقبتك علىٰ فعله».

**وأن الواجب** لا معنىٰ له عندهم إلا قوله: «إن تركته عاقبتك علىٰ تركه».

**ومعنىٰ المندوب**: هو قوله: «افعله ولا حرج عليك في تركه».

**ومعنىٰ المباح**: هو قوله: «لا حرج عليك في تركه وفعله»، فهذا هو معنىٰ الحكم عندهم، وحقيقته من غير أمرٍ يختص به الفعل في نفسه من صفةٍ أو حكمٍ وأن شيئًا من هذه الأحكام لا يعلم بالفعل وإنما موردها الشرع.

فهـذا ما يختص ما قالـوه في حقيقة الحكم، ومعناه هذا التقرير الذي حكيناه عن محقيقيهم.

**وأما الشيخان أبو الحسـين والخوارزمي فإنهما يقولان**: بتقبيح العقل وتحسينه كما قاله أصحابهما، وبسائر الأحكام العقلية كما حكيناه عنهم، ولكن هذه الأحكام العقلية التي هي الحَسن والقبيح والوجوب وسائرها، ليست أموراً زائدةً علىٰ هذه الأفعـال الموصوفـة بها كما تزعمه المعتزلة من أصحاب أبي هاشـم، وإنما حقيقة القبـح عندهما ليس إلا أنه يسـتحق الذم علىٰ فعله، وأن الحَسـن عندهما ليس إلا مـا للفاعل أن يفعله، وأن الوجوب هو اسـتحقاق الذم علىٰ تركه، وهكذا القول في سائر أحكام الأفعال العقلية من غير أمرٍ زائدٍ وراء ما ذكرناه [و][1] حققناه ها هنا.

**وهذا هو المختار ويدل عليه مسلكان:**

**المسـلك الأول**: أن المعقول من القبح والحُسـن والوجوب ليس إلا ما ذكرناه من استحقاق المدح علىٰ فعله واستحقاق الذم علىٰ تركه، وأن لفاعله أن يفعله من غيـر أمرٍ زائدٍ علىٰ ما حققناه، ولهذا فإنَّا متىٰ عقلنا هذه الأمور؛ عقلنا هذه الأحكام مـن غير أمـرٍ ورائها[2]، ومتىٰ لم نعقل هذه الأمور لـم يمكنا معقول هذه الأحكام، فقد بَانَ بما ذكرناه أن المرجع بهذه الأحكام إلىٰ تلك الاعتبارات من غير أمرٍ زائد.

(١) -(و) في النسخة (ب، ج). (٢) (وراها) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الثاني**: أن هذه الأحكام لو كانت أموراً حقيقية زائدةً علىٰ نفس هذه الأفعال كما زعموا لكان المؤثر فيها لا يخلو[١] حاله إما أن يكون هو ذات هذه الأفعال؛ وهذا باطل، لا يقولون به، أو معنىً يوجبها؛ وهذا فاسد أيضًا لا يعترفون به، أو الفاعل؛ وهذا فاسد أيضًا، لأن الحكم الذي زعموا أن الفاعل يؤثر فيه إما أن يكون هو نفس استحقاق الذم أو الوجوه التي تقع عليها هذه الأفعال، أو أمر ورائهما[٢].

**والأول**: باطل، لأن[٣] استحقاق الذم ليس أثراً للفاعل علىٰ حال أصلاً.

**والثاني**: باطل أيضًا، لأن[٤] هذه الوجوه ليس إلا كون الظلم ضرراً عاريًا عن نفع، أو دفع ضرر، والجهل ليس إلا اعتقاد لا علىٰ وجه المطابقة، وهذه الأمور ليست أحكامًا لهذه الأفعال، وإنما هي وجوه تقع عليها.

**والثالث**: [باطل][٥] أيضًا لأنه لا يعقل من القبح والحُسن إلا ما ذكرناه من[٦] استحقاق المدح والذم، فبطل أن يقال: إن لهذه الأفعال أحكامًا تختصها.

فأما الكلام علىٰ الأشعرية في أن حقيقة الحكم ليس إلا خطاب الشرع لا غير، فسنقرر الكلام عليهم في الاستدلال.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة**، فليرجع إلىٰ المقصود من بيان الفصول الأربعة بمشيئة الله وعونه.



(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (وراهما) في النسخة (ب)، (وراها) في (ج).

(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).

(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).

(٥) -(باطل) في النسخة (ب، ج).

(٦) (مر) في النسخة (ج).

## الفصل الأول في بيان ماهيات هذه الأمور التي هي القبيح والحَسن والواجب والمندوب والمكروه والمباح والظلم

لأن الكلام على أن أحكام هذه الأشياء معلومة بالعقل أو بالشرع فرع على معقول حقائقها وماهياتها. والذي تمس إليه الحاجة منها هو أمور سبعة:

**أولها: القبيح: قال أبو الحسين: وله تعريفان: حقيقي ورسمي.**

**التعريف الأول: الحقيقي**: وهو «الذي ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بقبحه أن يفعله».

**ومعنى قولنا**: «ليس للمتمكن من العلم بقبحه أن يفعله»، هو أنه ليس مأذونًا في فعله؛ وممنوعًا منه، كما يقال: ليس لنا[١] يدان تستمتع بجارية عمرو، بمعنى أنه ليس مأذونًا في ذلك، وأنه ممنوع منه.

**نعم** قد يكون المنع من جهة العقل تارةً كما في المقبحات العقلية، وتارةً تكون من جهة الشرع كما في المقبحات الشرعية، **وهذا التعريف يضعف لوجهين:**

**أما أولاً**: فلأنه قال: في هذا الحد «ما ليس للمتمكن من العلم بقبحه أن يفعله»، فذكر القبح في حد القبيح، وهذا فاسد لأن[٢] القبح لو كان معلومًا لكان القبيح معلومًا، فيكون هذا إحالة[٣] لأحد المجهولين على الآخر.

**وأما ثانيًا**: فلأن ترك الواجبات من جملة القبائح وهو غير داخل في الحد، لأنه لا يصح أن يقال: فيه أنه ليس للمتمكن منه أن يفعله، لأن[٤] الترك معناه: هو «ألا يفعل الفعل»، ومعنى «ألا يفعل» أمر عدمي، وليس فعلاً، فكان هذا التعريف ضعيفًا لما ذكرناه.

---

(١) (لن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (حاله) في النسخة (ب).
(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).

**التعريف الثاني: وهو اللازم الرسـمي**: وهو ما للإقدام عليه مدخل في اسـتحقاق الذم علىٰ بعض الوجوه.

**فقولنا**: «علىٰ بعض الوجوه» نحترز به[١] عن أمور ثلاثة:

**منها صغائر القبائح**: فإنها قبيحة، ومع ذلك لا يستحق الذم فاعلها، لأن[٢] عقابها مكفـر، فمـا لصاحبها من الثواب، ويسـتحق العقـاب والذم عليهـا؛ إذا لم يكن له ثواب يكفرها.

**ومنهـا الملجـأ[٣] إلىٰ فعل القبيـح**: فإنه قد وقع منـه[٤] ما هو بصـورة[٥] القبيح، ولكن لا يسـتحق عليه الذم لأجل الإلجاء، كما نقول: فمن ألجأ[٦] إلىٰ إتلاف زرع علىٰ غيره فأتلفه، فإنه لا يستحق الذم علىٰ تلفه لما كان بإلجاء إليه.

**ومنهـا القبائح الواقعة من جهة الصبيـان، ومن لا عقل له**: فإنها قبيحة عند بعض الشيوخ، وفاعلها لا يستحق ذماً عليها، لفقد العقل والتمييز.

**فقولنا**: «علىٰ بعض الوجوه»، هو احتراز عن ما ذكرناه من هذه الأمور الثلاثة.

**وثانيها: «الحَسن»: قال الشيخ أبو الحسين: وله تعريفان:**

**التعريـف الأول: منها حقيقي**: وهو «ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحُسـنه أن يفعله».

**ومعنـىٰ قولنـا**: «إن للقادر عليـه المتمكن من العلم بحُسـنه أن يفعلـه»، هو أنه مـأذون له في فعله، وليس ممنوعـاً منه، كما يقال: لزيد أن يسـتمتع بزوجته وليس لعمرو ذلك، ومعناه أنه مأذون له في ذلك.

**نعم** الإذن تارة يكون عقلياً كما في المحسنات العقلية، وتارة يكون شرعياً كما في المحسنات الشرعية.

---

(١) (نحذر به) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الملجي) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فيه) في النسخة (ج).
(٥) (بصورية) في النسخة (ج).
(٦) (الحي) في النسخة (ب، ج).

**وهذا التعريف يضعف للوجهين اللذين ذكرناهما في حقيقة القبيح:**

**أمـا أولاً:** فلأنـه ذكر في حد الحَسـن أنه «الـذي للمتمكن من العلم بحُسـنه أن يفعله»، فذكَر الحُسن في حد الحَسن، وهو فاسد، لأن الحُسن لو كان معلوماً لكان الحَسن معلوماً، فيكون فيه إحالةً لأحد المجهولين علىٰ الآخر، وأنه محال.

**وأمـا ثانيـاً:** فلأن تـرك القبائح مـن جملة المحسـنات وهو غيـر داخل في حد الحُسـن، لأنه لا يصح أن يقال فيه: أنه الذي للمتمكن من العلم بحسـنه أن يفعله، لأن[1] الترك أمر عدمي، فلا يمكن أن يكون فعلاً ففسد هذا التعريف بما حققناه.

**التعريف الثاني: رسـمي:** -وهو الأقوىٰ- وهـو «ما ليس للإقدام عليه مدخل في استحقاق الذم».

**وثالثها: الواجب: وله تعريفان: حقيقي ورسمي:**

**أما التعريف الحقيقي:** فهو «ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم».

**ونعنـي بقولنـا:** «ما للإخلال بـه مدخل في اسـتحقاق الذم» هـو أن الإخلال به جهة لأن لا يسـتحق عليه الذم، في حالة من الحالات، وهذا صحيح، فإن الإخلال بالواجب لا ينفك عن استحقاق الذم في بعض أحواله.

**وأما التعريف الرسـمي:** فهو «مـا إذا لم يأتِ به القادر اسـتحق الذم علىٰ بعض الوجوه».

**فقولنا:** «علىٰ بعض الوجوه»، نحترز به[2] عن أمورٍ أربعة:

**منهـا الواجبات المخيـرة:** فإنها علىٰ[3] التحقيق واجبة كلهـا، وإذا أتىٰ المكلف بواحدةٍ منها وترك الباقي لم يسـتحق ذماً، مع أنه لم يأتِ بالواجب، وإنما يسـتحق الذم إذا لم يأتِ بواحدةٍ منها أصلاً.

---

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (نحدربه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (علا) في النسخة (ب).

**ومنها الواجب الموسع**: الذي له وقت مضروب محدود بأول وأخر، فإذا ترك المكلف تأدية الواجب في أول الوقت فإنه لا يستحق الذم، وإن كان قد ترك واجباً، وإنما يستحق الذم إذا كان تاركاً له في جميع الوقت كله.

**ومنها الواجب علىٰ الكفاية**: كالجهاد وطلب العلم، فإنها واجبة علىٰ الكل، وإذا قام بهذه الواجبات البعض سقط وجوبها علىٰ الباقين، فقد ترك واجباً، ولم يستحق الذم، وإنما يستحق الذم إذا كان لا يقوم بها أحد من المكلفين.

**ومنها أن بعض الواجبات إذا تركه صغيراً فإن تاركه لا يستحق ذماً** لما كان تركه صغيراً، فيكون مكفّراً في جنب[1] ما له من الثواب، وإنما يستحق الذم علىٰ بعض الوجوه، وهو ألا يكون له ثواب يكون هذا الترك مكفّراً في جنبه.

**ورابعها: المندوب: وله تعريفان: حقيقي ورسمي:**

**فالتعريف الحقيقي**: وهو «الفعل الحسن الذي الأولىٰ فعله، ولا حرج علىٰ فاعله في تركه».

**وأما الرسمي**: فهو «الفعل الحسن الذي يستحق بفعله المدح ولا يستحق بتركه الذم».

**وخامسها: المكروه: وله تعريفان: حقيقي ورسمي:**

**فالحقيقي**: هو «الفعل الحسن الأولىٰ تركه ولا حرج علىٰ فاعله».

**وأما الرسمي**: فهو «الفعل الحسن الذي يستحق المدح بتركه ولا يستحق بفعله الذم علىٰ الإطلاق».

**واحترزنا بقولنا**: «علىٰ الإطلاق»، عما إذا كان فعله تركاً للواجب واشتغالاً بفعله عنه، فإنه يستحق الذم علىٰ فعله، لأنه ترك به الواجب، واشتغل به عنه لا لأنه فعل مكروه.

---

(١) (حيث) في النسخة (ج).

**وسادسها: المباح: وله تعريفان: حقيقي ورسمي:**

**فأما الحقيقي**: فهو «الفعل الحُسن الذي لا ترجيح لأحد طرفيه علىٰ الآخر في الفعل والترك علىٰ الإطلاق».

**واحترزنا بقولنا**: «علىٰ الإطلاق»، عما يعرض للمباح في بعض أحواله، فيكون تركه أولىٰ من فعله، كأن يشتغل بفعله عن[1] أداء واجب، فلهذا تركه أحق، فإن ذلك إنما كان لأمرٍ عارضٍ، وحقيقته هو عدم الترجيح في كلا طرفيه.

**وأما الرسمي**: فهو «الفعل الحسن الذي لا مدخل لفعله ولا تركه في استحقاق المدح علىٰ الإطلاق».

**واحترزنا بقولنا**: «علىٰ الإطلاق» عما يعرض للمباح في بعض أحواله، فيكون مستحقًا للمدح علىٰ فعله، كأن يشتغل بفعله عن مواقعة القبائح، فاستحقاقه للمدح لكونه مشتغلاً بفعله عن مواقعة القبائح لا لأنه مباح.

**لا يقال**: قد أوردتم في كثير من هذه الصور استحقاق الذم، فاحترزنا عن حقيقة الذم ومعناه.

**لأنَّا نقول**: الذم هو «قول ينبئ عن إيضاع حال المذكور مع القصد إلىٰ ذلك».

**فقولنا**: هو «قول» نحترز به عن الأفعال، فإنها لا تستعمل في الذم علىٰ حال.

**وقولنا**: «ينبئ عن إيضاع حال المذكور»، ولم نقل «الغير» ليدخل فيه ذم الإنسان لنفسه.

**وقولنا**: «مع القصد»، نحترز به عما إذا كان الإنسان حاكيًا للذم، فإنه لا يكون ذامًا؛ لتعريه عن القصد، كما حكىٰ[2] الله ذم فرعون لموسىٰ في قوله: ﴿أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ

(١) (عير) في النسخة (ج).
(٢) (حكا) في النسخة (ب، ج).

﴿هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ مَهِينٞ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ [الزخرف: ٥٢]، فإنه ليس ذماً لموسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، لما لم يقصد به الذم.

**وسابعها: الظلم:**

فإن البحث عن حقيقته مما تمس الحاجة إليه، ولنذكر له تعرفين:

**التعريف الأول: ذكره صاحب «المعتمد»**: وهو «الضرر الذي ليس بمستحق، وليس فيه نفع ولا دفع ضرر أعظم منه معلوم أو مظنون، ولا يكون مفعولاً علىٰ مجرىٰ العادة، ولا علىٰ جهة الدفع عن النفس».

**فهذا ملخص ما قاله بألفاظه، وفيه نظر من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأن قوله: «في نفس الحد وليس فيه نفع»، خطأ، فإن هذا يقتضي ألا يكون للظلم وجود أصلاً، لأن[1] كل ظلم فإن الله يعوض المظلوم ويضمن له عوضاً مساوياً للضرر من غير زيادة ولا نقصان، وإذا كان الأمر هكذا، لم يخلُ شيء من المضار عن نفع، فوجب ألا يوجد ظلم في الدنيا، وهذا فاسد.

فإذن لا بد من ذكر قيد أخر، وهو أن يقول: «ولا نفع فيه أعظم منه».

**وأما ثانياً**: فلأن قوله: «ولا علىٰ جهة الدفع عن النفس»، خطأ أيضاً، لأنه إنما نحترز به عمن أتىٰ ليقتل الغير فقتله دفعاً عن نفسه، وهذا قد دخل تحت قوله: «وليس بمستحق»، فلا معنىٰ لذكره، فيكون في الحد مكرراً لا فائدة فيه.

**التعريف الثاني**: أن نقول هو: «الضرر العاري عن جلب منفعة أعظم منه، أو دفع مضرة أعظم منه، خالياً عن الاستحقاق عن مفعول علىٰ مجرىٰ العادة».

ولنفسر[2] هذه القيود:

**فقولنا**: «ضرر عار عن جلب منفعة هي أعظم منه»، نحترز به عن تحمل المشاق

---

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).

(٢) (ولنفس) في النسخة (ب، ج).

العظيمة، لطلب المعالي، ونيل المراتب العظيمة، فإن ما يلحق من المضار يستحقر في جنبها.

**وقولنا:** «أو دفع مضرة هي أعظم منه»، نحترز به عمن يقطع يده لسلامة نفسه.

**وقولنا:** «أو استحقاق»، نحترز به عن إيصال كثير من المضار إلىٰ مستحقيها، فإنها لا تكون ظلماً لأجل الاستحقاق، ويدخل في هذا القيد قولهم: «ولا يكون في الحكم» كأنه من جهة المضرور، لأن من أراد[1] أن يقتل إنساناً فقتله دفعاً عن نفسه، فإن ذلك الضرر لا يكون ظلماً من القاتل، لأجل استحقاق المقتول له.

**وقولنا:** «عن مفعول علىٰ مجرىٰ العادة»، نحترز به عمن ألقىٰ صبياً في النار، فإن هذا الضرر ليس ظلماً من الله تعالىٰ لما كان إحراق النار بإجراء العادة من جهة الله تعالىٰ.

فمتىٰ كان الضرر حاصلاً علىٰ هذه القيود كان ظلماً لا محالة من فاعله، ثم نقول: الضرر لما كان أصلاً في حقيقة الظلم، وجزءً[2] من مفهومه، فهو يندرج تحته عشرة أقسام:

**أما أولاً:** فالألم كما في القتل والضرب.

**وأما ثانياً:** فـ«الغم» كما في الشتم.

**وأما ثالثاً:** فـ«المنع من اللذة»، كمنع الرجل عن أكل طعامه ووطئ جارته[3].

**وأما رابعاً:** فـ«منع السرور»، كمنع لقاء إخوانه وأحبابه.

**وأما خامسا:** فـ«إزالة اللذة»، كإخراج الطعام من فيه.

**وأما سادساً:** فـ«إزالة السرور»، كإخراجه من بين جواريه وبساتينه وجلسائه.

---

(١) (ارد) في النسخة (ب).

(٢) (وجرا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (جاريته) في النسخة (ب، ج).

**وأما سابعـًا**: فـمنع ما يؤدي إلىٰ اللذة»، كالمنع من الاكتساب والاحتراق.

**وأما ثامنـًا**: فـ«منع ما يؤدي إلىٰ السرور»، كالمنع من الهبة[١] والعطية وما يجري مجراهما.

**وأما تاسعـًا**: فـ«منع ما يصحح اللذة[٢]»، كأخذ ماله.

**وأما عاشراً**: فـ«منع ما يصحح السرور»، كالمنع من الوداد والمواصلة.

فهـذه الوجوه كلها مشـتركة في كونها ضـرراً، وإن اختلفـت وجوهها كما ترىٰ، فهذا ما أردنا ذكره في بيان ماهيات هذه الأمور التي تمس الحاجة إليها.



(١) (الهية) في النسخة (ب، ج).

(٢) (للذة) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الثاني
## في تقسيم هذه الأحكام

**اعلم** أن هذه الأحكام التي تتصف بها الأفعال كالقبيح والحسن والوجوب وما شاكلها ينقسم باعتبارات كثيرة، إلىٰ وجوهٍ مختلفة، ولكنا نقتصر منها علىٰ المهم الذي يليق بما نحن فيه، وهو تقسيمات خمسة، باعتبارها في أنفسها، وباعتبار ما يستحق عليها، وباعتبار ما يصح إضافته إلينا منها، وباعتبار ما يصح إضافته إلىٰ الله تعالىٰ منها وما لا يصح، وباعتبار طرقها في العلم بها، فعلىٰ هذا يكون تنزيل تقسيمها.

**التقسيم الأول: باعتبار هذه الأحكام في أنفسها: إلى ما ليس له حكم زائد على حدوثه، والى ما له حكم زائد على حدوثه.**

**فالذي ليس له حكم زائد علىٰ حدوثه**: هو الفعل اليسير؛ مما يقع من النائم والساهي، وله شرطان: **أحدهما**: أن يكون واقعًا من جهة نائم أو ساهٍ، **وثانيهما**: أن يكون واقعًا من عالِمٍ به، ولا يتعلق به نفع ولا دفع ضرر، فإن مثل هذا لا يتعلق به حكم علىٰ حال.

**والذي له حكم زائد علىٰ حدوثه**: هو علىٰ نوعين: أحدهما: للقادر عليه أن يفعله. وثانيهما: ليس للقادر عليه أن يفعله.

**فالنوع الأول**: ينقسم إلىٰ ما يستحق المدح بفعله، وإلىٰ ما لا يستحق المدح بفعله. فالذي يستحق المدح بفعله: ينقسم إلىٰ: ما يستحق الذم بتركه، وإلىٰ ما لا يستحق الذم بتركه. فالذي يستحق الذم بتركه هو الواجب علىٰ أقسامه. والذي لا يستحق الذم بتركه هو المندوب. والذي لا يستحق المدح بفعله هو المباح.

**وأما النوع الثاني**: وهو ما ليس للقادر عليه فعله: فهو ينقسم إلىٰ: ما يستحق الذم بفعله، وإلىٰ ما لا يستحق الذم بفعله، فالذي يستحق الذم بفعله هو القبيح، والذي لا يستحق الذم بفعله هو المكروه، وهو يطلق في لسان الفقهاء ويراد به أمران:

**أحدهما**: نهي التنزيه: وهو ما عرف فاعله بأن تركه خير من فعله.

**وثانيهما**: ترك ما هو أفضل كما يقال: يُكره ترك التهجد[١] بالليل في السحر للمبالغة في فضله؛ والمثابرة علىٰ فعله، وقد قررنا ماهية كل واحدٍ من هذه الأمور فلا فائدة في إعادته.

**التقسيم الثاني: باعتبار ما يستحق عليها: إلى قسمين: إلى ما يكون جهةً في الاستحقاق، وإلى ما لا يكون جهةً في[٢] الاستحقاق.**

**فالقسم الأول**: وهو الذي يكون جهة في الاستحقاق: منقسم إلىٰ ما يستحق علىٰ فعله الذم، وإلىٰ ما لا يستحق علىٰ فعله الذم.

فالذي يستحق علىٰ فعله الذم: هو القبيح. والذي لا يستحق علىٰ فعله الذم ينقسم إلىٰ: ما يستحق علىٰ تركه الذم، وإلىٰ ما لا يستحق بتركه الذم، فالذي يستحق بتركه الذم[٣] هو الواجب، والذي لا يستحق بتركه الذم منقسم إلىٰ: ما يستحق المدح بفعله، وإلىٰ ما لا يستحق المدح بفعله، فالأول هو المندوب، والثاني هو المكروه.

**وأما القسم الثاني**: وهو ما لا يكون جهةً للاستحقاق: فهو منقسم إلىٰ: ما لا يوصف بكونه حسناً وإلىٰ ما يوصف بكونه حسناً. فالأول: هو الفعل اليسير من الحكمة والكلام كما حققناه، والثاني: هو المباح كالأكل والشرب، فإنه لا يكون جهة في استحقاق شيء من هذه الأحكام، وإنما نثبت له صفة الحُسن لا غير.

---

(١) (التجهد) في النسخة (ب، ج). (٢) +(الا) في النسخة (ب).

(٣) -( فالذي يستحق بتركه الذم) في النسخة (ج).

**التقسيم الثالث: باعتبار إضافتها إلى الله تعالى:**

وهي علىٰ نوعين: أحدهما: يجوز إضافته إلىٰ الله. وثانيهما: لا تجوز إضافته إليه.

**فالنوع الأول: منها أمور ثلاثة:**

**أولها**: ما يكون موصوفاً بالوجوب لأمرٍ عائد إلىٰ الغير، وذلك نحو وجوب الإثابة لأهل الطاعة، ووجوب التعويض لأهل الألم، وفعل الألطاف، وإزاحة العلل علىٰ قول أكثر الشيوخ.

**وثانيها**: ما يكون موصوفاً بالحسن والإحسان إلىٰ الغير، وذلك نحو التفضل وأنواع الإحسانات الواصلة إلىٰ الخلق، والابتداء بخلق العالَم وغير ذلك.

**وثالثها**: ما يكون تابعاً لهذين[1] الأمرين من الحمد والثناء والتعظيم المطلق وغير ذلك.

فإن هذه الأحكام كلها مضافة إلىٰ الله تعالىٰ بجوازها في حقه أو استحقاقه لها.

**النوع الثاني: ما لا يجوز إضافته إلىٰ الله تعالىٰ من هذه الأحكام.**

**واعلم** أن الله وإن كان قادراً علىٰ جميع أقسام هذه الأحكام من حسنٍ وقبيح ووجوبٍ وندبٍ وكراهة، وما ليس صفةً زائدةً علىٰ حُسنه وغير ذلك، لكن الدلالة قد دلت علىٰ أن الله تعالىٰ لا يجوز أن يضاف إليه بعض هذه الأحكام، وهو علىٰ ثلاثة أقسام:

**القسم الأول: يستحيل عليه تعالىٰ وذلك نحو القبح وما يتبعه من الذم والعقاب:** فإن هذه كلها مستحيلة علىٰ الله تعالىٰ، أما القبح: فإنما استحال إضافته إلىٰ الله تعالىٰ لِمَ كان حكمة -كما سنقرر الكلام فيها بعون الله- وأما الذم: فإنما استحال علىٰ الله تعالىٰ لأنه مانع في الاستحقاق للقبيح، فلما استحال القبح استحال ما هو مانعٌ له. وأما العقاب: فإنما استحال علىٰ الله لاستحالة المضار عليه.

---

(١) (لهذاين) في النسخة (ب، ج).

**القسم الثاني: نحو وجوب الإثابة والعوض لله تعالىٰ**: فإنهما مستحيلان في حق الله تعالىٰ لاستحالة المنافع عليه.

**القسم الثالث**: يستحيل إطلاق العبادة علىٰ الله وإن كان المعنىٰ حاصلاً في حقه، وذلك أمران:

**أحدهما: الندب**: فإن في أفعال الله تعالىٰ ما هو بصفة الندب، وذلك نحو الإحسانات وأنواع التفضلات، ولكن لا تسمىٰ مندوبه لأمرين:

**أما أولاً**: فلأن المندوب يستدعي معرفًا عرفه بحسنه، وندبه إليه.

**وأما ثانيًا**: فلأن اسم المندوب يفيد أن مكلفًا كلفه به.

وهذان المعنيان مستحيلان في حق الله تعالىٰ فبطل أن يُضاف إليه حكم الندب لما ذكرناه.

**وثانيهما: الإباحة**: فإن في أفعال الله تعالىٰ ما هو بصفة المباح وإن لم يُسمِ مباحًا، لأن هذا الاسم يُفيد أن معرفًا عرفه بحسنه؛ وهذا محال في حق الله تعالىٰ، وهذا نحو العقاب، فإنه ليس له صفة زائدةٌ علىٰ حسنه.

**واعلم** أنه قد جرىٰ في كلام الشيوخ أن في أفعال الله تعالىٰ ما هو بصفة[١] المباح، وإن كانوا لا يسمونه باسم المباح، لما ذكرنا من أنها من الخطأ في إطلاقه.

**وزعموا** أن العقاب ليس له صفة زائدة علىٰ حسنه كالمباح من أفعالنا، وهذا فيه نظر، لأن أفعال الله سبحانه[٢] لا يفعل شيء منها لداعي الحاجة من [جلب][٣] نفع أو دفع ضررٍ، لاستحالتهما علىٰ الله.

وإذا كان الأمر هكذا؛ فالذي يدل علىٰ فساد ما زعموه: هو أن أفعال الله تعالىٰ لا تفعل إلا بداعي الحكمة، وذلك لا يكون إلا بأن يكون فعله أدخل وأوقع في

---

(١) (وصفه) في النسخة (ب).

(٢) (سبحنه) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(جلب) في النسخة (ب، ج).

الحكمة من تركه، ولن يكون بهذه الصفة إلا وله صفة زائدة على حُسنه، وخرج بذلك عن أن يكون بصفة الإباحة، وهذا هو مطلوبنا.

**لا يقال:** أليس الله تعالىٰ لو لم يعاقب العصاة لأستحق منهم الشكر لأجل العفو بترك العقوبة؟ فكيف يقال: بأن فعل العقاب أدخل في الحمة من تركه؟

**لأنَّا نقول:** إنه لا يمتنع أن يكون الله تعالىٰ مستحقاً للشكر من جهتهم على العفو وإن كان الأولىٰ أن يفعل بهم العقوبة، إذ لا مناقضة في ذلك، لأن أولوية إنزال العقوبة بهم أمرٌ مضاف إلىٰ الله تعالىٰ، وثبوت الشكر هو أمرٌ مضاف إلىٰ المعفو عنهم، وهذا غير ممتنع.

**فثبت بما حققناه** أن الله تعالىٰ لا يفعل فعلاً إلا وهو أدخل في الحكمة من تركه، وبطل كلام الشيوخ أن العقاب بصفة الإباحة لما ذكرناه.

**التقسيم الرابع: باعتبار إضافة هذه الأحكام إلينا:**

**اعلم** أن من تضاف هذه الأحكام من الفاعلين إليه قسمان: مُكلَف وغير مُكلَف:

**فالقسم الأول: هم المُكلَفون:** وجميع هذه الأحكام التابعة للأفعال يمكن حصولها منهم كالقبح والحُسن والوجوب والندب والكراهة والإباحة، ممن يختلف ما يستحق علىٰ هذه الأحكام من مدح وذم وثواب وعقاب كما سنقرره في باب «الوعيد في الاستحقاقات» بمشيئة الله تعالىٰ.

**القسم الثاني: من ليس بمُكلَف:** والذي يتأتىٰ منهم من هذه الأحكام هو ما ليس لها حكم زائد علىٰ حدوثه، وما ليس له حكمٌ زائد علىٰ حُسنه، كالمباح والقبيح، فهذه أحكام ثلاثة:

**الحكم الأول:** وهو ما ليس له صفة زائدة علىٰ حدوثه مما ليس فيه نفع ولا دفع ضرر:

وهذا نحو الفعل اليسير والحركة اليسيرة الواقعة من الساهي والنائم، فإن مثل هذا

لا يوصف بحُسن ولا قبح، إذ لا حكم له زائد علىٰ حدوثه، ومثل هذا فإنه يمكن وقوعه من غير المكلف كالبهيمة والمجنون والطفل، فإنه لا يتعذر عليهم هذه الأفعال.

**الحكم الثاني**: الحَسن المطلق:

الذي تضمن نفعـًا، وتعرىٰ عن وجوه القبيح، وليس له صفة زائدة علىٰ حسـنه، وكان بصفـة المباح، وإن كنا نمنع من إطلاق هذه التسـمية عليه، لأن إطلاقها يفيد أنـه عـرف فاعله حُسـنه بدلالة، وهو متعـذر في[1] حق[2] هؤلاء، فـإن مثل هذا نحو صدوره من غير مكلف كالبهيمة والطفل والمجنون ومن ليس بعاقلٍ.

**الحكم الثالث**: القبح الذي يقع ممن ليس بعاقلٍ:

كالقبائـح الواقعة من البهائـم والصبيان والمجانين والسـاهي والنائم، فإن هذه مسـألة خلاف بين الشيوخ، هل توصف هذه الأفعال بأنها قبيحة أم لا؟ مع اتفاقهم علىٰ أن هؤلاء لا يستحقون علىٰ هذه الأفعال إذا وقعت منهم ذمـًا ولا عقابـًا، لفقد العقل والتمييز فيهم، ولكن الخلاف بينهم هل توصف بالقبح أم لا؟

**فالـذي حكاه قاضي القضاة عبد الجبار عن الشـيخين أبي علي وأبي هاشـم** أن هـذه الأفعـال الواقعة من هـؤلاء لا توصف بكونها قبيحةً ولا حسـنة، وإن جاز أن توصف بكونها ظلمـًا، وإلىٰ هذا ذهب الشيخ أبو القاسم البستي [3] رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

**وذهـب الشـيخ أبـو علي بن خـلاد**[4] **وبعض أصحاب أبي هاشـم** إلـىٰ أن هذه الأفعـال كما توصف بكونها ظلمـًا توصف بكونها قبيحةً وحسـنةً، إذا كانت وجوه

---

(١) (من) في النسخة (ج). (٢) -(حق) في النسخة (ج).

(٣) **البسـتي** [.. - ٤٢٠ هـ/ .. - ١٠٢٩ م] إسـماعيل بن علي بن أحمد البسـتي، الزيدي، أبو القاسم: مفسر، متكلـم، فقيـه. توفي في حدود سـنة ٤٢٠ هـ. له مـن المؤلفات في علم الكلام: «الموجز»، الاكفار «تفسـير القرآن». معجم المفسرين، عادل نويهض(١/ ٩١)، معجم المؤلفين (٢/ ٢٧٩) وتراجم الرجال، ص٧.

(٤) **محمـد بـن خـلاّد**: (كان حيًا قبـل ٣٢١ هــ = ٩٣٣ م) محمد بن خلاد أبـو علي من الطبقة العاشـرة من طبقـات المعتزلة، صاحب كتاب الأصول، درس علىٰ أبي هاشـم. معجم المؤلفين، كحالة، (٩/ ٢٨٣)، الفهرست، ابن النديم، (١/ ١٧٤)، طبقات المعتزلة، ١٠٥.

القبح والحُسن حاصلة فيها، فوجه الحُسن نحو تضمنه لنفع أو دفع ضرر، وتعريه عن وجوه القبح نحو الظلم والجهل والعبث وسائرها، فمتىٰ كانت بهذه الصفة كانت قبيحة وحسنة.

**واحتج الشيخان أبو علي وأبو هاشم بأمرين:**

**أما أولاً**: فلأن القبيح ما ليس لفاعله أن يفعله، والحَسن هو لفاعله أن يفعله، ولا شُبهة أن هذا إنما يتأتىٰ في حق الغافل المميز الكامل الاختيار، فأما في حق من لا عقل له؛ فلا.

**وأما ثانيًا**: فكما لا يجوز أن يقال: إن هذا الفعل يقبح من البهيمة والصبي، ولا يحسُن منهما، بهذا التقييد، فهكذا لا يجوز أن يثبت القبح والحُسن في أفعالهما علىٰ الإطلاق.

**واحتج أبو علىٰ بن خلاد بأمرين أيضًا:**

**أما أولاً**: فلأن وجه القبح والحُسن ينزلان منزلة العلة في هذين الحكمين، فلا يجوز ثبوت وجه القبح والحُسن من دونهما، كما لا يجوز ثبوت العلة من دون معلولها.

**وأما ثانيًا**: فكما يجوز وصف هذه الأفعال بكونها ظلمًا وجهلاً وعبثًا، إذا وقعت من هؤلاء، فهكذا يجب أن توصف بكونها قبيحة وحسنة من غير فرق بينهما.

**فهذا ملخص ما وجدته للشيوخ في هذه المسألة.**

**والمختار** هو الأول، لأن ما عدا القبح والحُسن من الأحكام من الوجوب والندب لا شُبهة في أنه لا يجوز أن توصف أفعال هؤلاء بها قولاً واحداً باتفاق، وإن فرضنا وقوعه منهم علىٰ مثل ما يقع عليه فعل غيرهم، ممن هو كامل العقل فلا يسمىٰ[1] واجبًا ولا مندوبًا، فهكذا يجب أن لا يسمىٰ[2] قبيحًا ولا حسنًا،

(١) (يسما) في النسخة (ب). (٢) (يسما) في النسخة (ب، ج).

والجامع بين هذه الأحكام كونها أمور تابعة لوجوه الأفعال ملازمة لها لا يجوز انفكاكها عنها، فإما أن يضاف جميعها إلىٰ هؤلاء؛ وهذا محال، وإما ألا يضاف شيء منها إليهم، وهذا هو مطلوبنا.

فأما أن يضاف بعضها دون بعضٍ من دون مرجح[١] ومخصص؛ وهذا محال.

**فثبت بما كرنا** ما يجوز إضافته إليهم من هذه الأحكام، وما لا يجوز.

**التقسيم الخامس: باعتبار طرقها الدالة عليها:**

**واعلم** أن الأفعال علىٰ وجهين: أحدهما: له حكم زائد علىٰ حدوثه. والثاني: ليس له حكم زائد علىٰ حدوثه.

فالذي لا حكم له زائد علىٰ حدوثه: كالحركة اليسيرة والصوت اليسير، لا وجه لإيراده ها هنا، إذ لا حكم له، فيقال: إن الأدلة تكون متعلقة به. وإنما الذي نورده ها هنا ما له حكم زائد علىٰ حدوثه: وهو قسمان: أحدهما: يكون متعلقاً للأدلة العقلية ويكون طريقاً إليه. وثانيهما: أن يكون متعلقاً للأدلة السمعية ويكون طريقاً إليه.

**التقسيم الأول: وهو الذي تكون الطريق إليه الأدلة العقلية،** فهو منقسم إلىٰ: ما له فعله، وإلىٰ ما ليس له فعله.

**فالذي له فعله:** هو الحُسن، وهو منقسم إلىٰ: ما يجوز تركه. وإلىٰ ما لا يجوز تركه. فالذي «لا يجوز تركه» هو **الواجب**. والذي لا يجوز تركه؛ منقسم إلىٰ: «ما يكون الأولىٰ فعله». «وإلىٰ ما يستوي فيه الفعل والترك في الجواز». فالأول: هو **المندوب**. والثاني: هو **المباح**.

**والذي ليس له فعله:** فهو منقسم إلىٰ: «ما يحرم فعله، وإلىٰ ما ليس كذلك. فالأول: هو **القبيح**. والثاني: هو **المكروه**.

---

(١) (من حج) في النسخة (ب).

فهذا هو الكلام في تقسيم هذه الأحكام بالإضافة[١] إلىٰ طرقها العقلية.

**وأما التقسيم الثاني: وهو ما يكون الطريق إليه الأدلة السمعية:**

**فاعلم** أنها في تعلقها بها علىٰ ثلاثة أوجه:

**أحدها**: أن يَرِد الخطاب باقتضاء الفعل.

**وثانيها**: أن يَرِد باقتضاء الترك.

**وثالثها**: أن يَرِد بالتخيير بين الفعل والترك.

**فالذي ورد باقتضاء الفعل**: لا يخلو حاله إما أن يجوز تركه أو لا يجوز. فالأول: هو المندوب. والثاني: هو الواجب.

**والذي ورد باقتضاء الترك**: ليس يخلو[٢] حاله: إما أن يجوز فعله، أو لا يجوز. فالأول: هو المكروه. والثاني: هو القبيح.

**والذي ورد بالتخيير بين الفعل والترك**، هو قسم المباح.

**فحصل من مجموع كلامنا** ها هنا أن هذه الأحكام كما تُعلم بالأدلة الشرعية؛ فهي أيضًا معلومة[٣] بالأدلة العقلية -كما سنقرره في الاستدلال بعون الله تعالىٰ- فهذا ما أردنا ذكره من تقسيمات هذه الأحكام علىٰ هذه الاعتبارات الخمسة، وهذه التقسيمات متداخلة في تفاصيلها، ولكنها منقسمة في الجملة إلىٰ هذه الأقسام الخمسة.



(١) (بالإضافيه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (يحلوا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (معولومه) في النسخة (ب).

## الفصل الثالث
## في إقامة الدلالة على ثبوت هذه الأحكام العقلية

وقبل الخوض في ذلك نذكر تحقيق الخلاف جملة؛ في هذه الأحكام، ثم نردفه بذكر الاستدلال بمشيئة الله تعالىٰ.

**فنقول: اختلف المتكلمون في هذه المسألة:**

**فالذي ذهب إليه المحققون من العدلية -أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة- إلىٰ** أن هذه الأحكام التي هي القبح والحُسن والوجوب والندب والإباحة والكراهة، منقسمة إلىٰ ما يكون طريق العلم بها العقل، وإلىٰ ما يكون طريق العلم بها الشرع.

**فالذي يكون طريقه العقل**: ينقسم أيضـًا إلىٰ: ما يستقل العقل بإدراكه[1] ضرورة كالعلم بقبح الظلم والجهل وكفران النعمة وتكليف ما لا يطاق، والعبث وتعظيم من لا يستحق، ونحو العلم بحُسن العدل والإنصاف والفضل والإحسان والجود، ونحو العلم بوجوب شكر النعمة وقضاء الدين ورد الوديعة.

**وإلىٰ ما يفتقر إلىٰ نظر واستدلال**: كالعلم بقبح الكذب النافع، وحُسن الصدق الضار، فإن هذا[2] لا يعلم حُسنه وقبحه بالضرورة، وإنما يعلم بنوع من النظر والفكر، وهو أن يقال: إن الكذب إنما يقبح لكونه كذبـًا؛ لا غير، وأن الصدق إنما يحسُن لكونه صدقـًا؛ وكونه صدقـًا حاصل فيما يكون ضاراً، وكونه كذبـًا حاصل في ما كان نافعـًا، فيجب القضاء بالقبح والحُسن فيهما.

**وأما ما لا يستقل العقل بإدراكه[3] لا ضرورة ولا نظراً**: وهذا نحو المقبحات والمحسنات الشرعية.

---

(١) (بدركه) في النسخة (ب، ج).

(٢) (هاذا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (بدركه) في النسخة (ب، ج).

**وذهب سائر فرق المجبرة من الأشعرية وغيرهم وبعض أهل الظاهر إلىٰ** أنه لا تعلم بالعقل أصلاً لا ضرورة ولا نظراً، وإنما طريق العلم بها هو الشرع.

**ونحن إذا أردنا تقرير الدلالة علىٰ صحة ما قلناه**، ذكرنا القبح والحُسن، والوجوب إنما يثبت لوجوه عائدة إلىٰ تقرير هذه الأفعال من غير أمرٍ زايدٍ عليها. ثم نذكر هذه أن الأحكام معلومة بالعقل دون الشرع، ثم نردفه ببيان أنها معلومة بالضرورة، ثم نذكر بعد ذلك الإلزامات المتوجهة عليهم، علىٰ القول بكونها معلومة بالشرع، فلا جرم[1] رتبنا الكلام عليهم فيها علىٰ مقامات أربعة:

**المقام الأول: في بيان هذه المقبحات والمحسنات والواجبات إنما قبحت وحسنت ووجبت لوجوهٍ عائدة إليها:**

**اعلم** أن القبح والحُسن يطلقان ويراد بهما معان ثلاثة:

**أحدهما**: ملائمة الطبع ومنافرته، فعل هذا يقال: إن الآلام قبيحة كلها لأنها منافرة للطباع والملاذ كلها حسنة لأنها ملائمة لها.

**وثانيها**: كون الشيء علىٰ صفة كمال ونقص، كما يقال: إن الجهل قبيح بمعنىٰ أنه صفة نقص، وأن العلم حسن بمعنىٰ أنه صفة كمال.

**وثالثها**: أن يراد بهما كون الفعل مستنداً للمدح عاجلاً وللثواب آجلاً، ومستنداً للذم عاجلاً وللعقاب آجلاً.

فالقبح والحُسن يطلقان ويراد بهما هذه المعاني الثلاثة، ثم لا خلاف بيننا وبين مخالفينا أن القبح والحُسن بالمعنىٰ الأول والثاني مستندهما العقل، وإنما الخلاف في القبح والحُسن بالمعنىٰ الثالث.

**فعندنا**: أن القبح والحُسن لوجوهٍ عائدة إلىٰ هذه الأفعال واقعة عليها.

(١) (جرمن) في النسخة (ب، ج).

**وعند سائر الأشعرية**: أن القبح والحُسن وسائر الأحكام، إنما تثبت لأمر يرجع إلىٰ حال الفاعل، وهو كونه مملوكـًا مربوبـًا مُحدَثـًا[١].

وحكىٰ **عن معتزلة بغداد** أن القبح والحُسن والوجوب كلها مضافة إلىٰ أعيان هذه الأفعال وذواتها. وحكىٰ قاضي القضاة في كتابه «المغني» عن بعض المتكلمين أن القبح والحُسن وسائر الأحكام ثابتة لمعان.

واعتمد المتكلمون علىٰ أن هذه الأحكام إنما ثبتت لوجوهٍ عائدة إلىٰ نفس الأفعال، [علىٰ][٢] مسالك.

**المسلك الأول: الدوران**: وهي الذي عوّل عليه الشيخ أبو الحسين وأصحابه، وتقريره علىٰ وجهين:

**الوجه الأول: الدوران في العقل**: وذلك أن العقلاء يعلمون بالضرورة متىٰ تكاملت هذه الوجوه التي هي الظلم والجهل والعبث بشروطها التابعة لها؛ فإنهم يعلمون القبح قطعـًا لا محالة، وإن لم يعلموا شيئـًا أخر، ومتىٰ لم يتكامل علمهم بها أو بواحدٍ منها، فإنهم لا يعلمون القبح أصلاً، ولو علموا سائر الأمور، فلو وقف القبح علىٰ أمرٍ أخر سوىٰ[٣] هذه الوجوه كما زعموا وهو كون العبد مخلوقـًا مملوكـًا مربوبـًا مكلفـًا مأموراً منهيـًا إلىٰ غير ذلك من الوجوه التي نبطلها عليهم بمشيئة الله، لكان يلزم تقدير عدم هذه الوجوه التي ذكروها، وحصول ما قلناه من كونه ظلمـًا وجهلاً ألا يحصل القبح، وفي هذا نقض لما علمناه بالضرورة من حصول القبح عند حصول هذه الأمور.

**الوجه الثاني: الدوران في الوجود**: وحاصله هو أنَّا نعلم بالضرورة أنه إذا وجد عند وجود أمر آخر وانتفىٰ[٤] عند انتفائه علىٰ طريقةٍ واحدةٍ، ولم يكن إلىٰ تعليله بغيره طريق، فإن ذلك الأمر أخص بأن يكون علة، ولا يجوز تعليقه بغيره.

---

(١) (محريا) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(علىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٣) (سوا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (اتنفا) في النسخة (ج).

**قال أبو الحسين في أخر كلامه في هذا**: ولا يبعد أن يقال: إن العقلاء إذا تأملوا هذا الدوران في العقل والوجود كما قررناه فإنهم يضطرون إلىٰ العلم بأن الأمر الذي حصل معه الدوران هو العلة، فإذا كان القبح دائراً مع هذه الوجوه في العقل والوجود وجب بحكم الضرورة أن تكون هي العلة فيه.

**لا يقال**: لِمَ لا يجوز أن يكون القبح وإن كان دائراً مع هذه الوجوه عقلاً ووجوداً معللاً بأمرٍ أخر وهو ما ذكرنا من كون العبد مملوكًا مربوبًا، فإنه ملازم لهذه الوجوه، فوجب أن يكون هو العلة فيها.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد لأمرين:

**أما أولاً**: فلأنه لا طريق إلىٰ ما ذكروه من هذه العلة، فإنَّا سنبطل ما جعلوه دلالةً علىٰ كونها علةً في القبيح.

**وأما ثانيًا**: فلأنَّا قد ذكرنا أنَّا متىٰ علمنا هذه الوجوه فإنَّا نعلم القبح لا محالة. ومتىٰ لم نعلمها لم نعلم القبح.

فلو كانت علة القبح غير هذه الوجوه لم يلزم من مجرد العلم بها العلم بالقبح، فلما لزم من العلم بها العلم بالقبح كانت هي العلة فيه كما حققناه.

**المسلك الثاني: السبر[1] والتقسيم:**

**وهي طريقة أصحاب أبي هاشم وتقريرها**: هو أن هذه الأفعال متباينة في وقوعها علىٰ وجوهٍ مختلفة، فمنها ما يستحق الذم علىٰ فعله، وهو القبيح. ومنها ما يستحق الذم بتركه وهو الواجب. ومنها ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه وهو المندوب. ومنها ما لا يستحق الذم بفعله ولا يستحق المدح بتركه، ولا يترجح فعله علىٰ تركه وهو قسم المباح.

---

(١) (السير) في النسخة (ج).

**فنقـول**: هذه الأفعـال مختلفة علىٰ هذه الوجوه، فاختلافهـا لا يخلو[١] حاله إما أن يكـون لأمـر أو لا لأمر، وباطل أن يكون اختلافهـا لا لأمرٍ، لأن[٢] اختلاف هذه الأفعال أمر معقول متميز في نفسه معلوم بالضرورة حصوله بعد أن لم يكن حاصلاً، فلا يمكن أن يقال: إنه حصل بعد أن لم يكن حاصلاً إلا لأمرٍ.

وإن كان اختلافها ثابتًا[٣] لأمر: فذلك[٤] الأمر لا يخلو[٥] حاله من أقسام ثلاثة: إما أن يكون هو ذواتها. أو أمراً خارجًا[٦] عن ذواتها. أو وجهًا تكون واقعة عليه.

**والأول**: باطـل، لأنها مشـتركة في كونها ذواتـًا، فكان يلـزم أن تكون كلها واجبة معـًا أو قبيحة معـًا، وكان يلـزم أن يجتمع لها هذه الأحكام كلها، لاشـتراكها فيما يؤثـر فيهـا، فيلزم أن يكون كل واحـد منها واجبًا قبيحًا، مندوبـًا مكروهـًا، وهذا محال، فبطل أن يكون اختلافها لذواتها.

**والثـاني**: باطل، وهو أن يقـال: إن اختلافها هو لأمرٍ خارجٍ عن ذواتها، لأن حاله لا يخلـو[٧] من وجهين[٨]: إمـا أن يكون فاعلاً أو علة. ومحالٌ أن يكون فاعلاً، لأن الفاعـل لا تعلق له بذلك، وإلا لكان يلزم أن يجعل الظلم حسـنـًا، والعدل قبيحًا، فلمـا اسـتحال ذلك؛ دل علىٰ أنـه لا تعلق للفاعل بهذه الأحـكام. وباطل أن يكون المؤثر علةً: لأن[٩] العرَض لا يمكن قيامه بالعرَض، ولا يختص به.

فإذا بطلت هذه الأقسـام، لم يبقَ إلا القسـم الثالث، وهو أن يقال: إن المؤثر في اختلافهـا وتباينها في هذه الأحـكام هو وقوعها علىٰ هذه الوجـوه المختلفة، فتقع علىٰ وجه فتكون قبيحة، وتقع علىٰ وجهٍ آخر فتكون حسنة.

---

(١) (يحلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ثانيـًا) في النسخة (ج).
(٤) (فيدلك) في النسخة (ب، ج).
(٥) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (جارجـًا) في النسخة (ج).
(٧) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٨) (مر وجهير) في النسخة (ج).
(٩) (لين) في النسخة (ب، ج).

**فثبت بما ذكرناه** أن قبحها وحسنها لأمورٍ عائدة إليها، وهذا هو مطلوبنا.

فهذا ملخص ما ذكره قاضي القضاة في «المغني» بعد حذف أكثر فضلاته.

**المسلك الثالث: ذكره الشيخ أبو الحسين في أجوبة «المسائل المجربات[١]»:**

**وحاصل ما ذكره هو** أنَّا نستفسرهم عن الوجه الذي لأجله كان الفعل قبيحًا أو حسنًا.

**فنقول[٢] لهم**: أفهمونا الوجه الذي لأجله قبح الفعل منَّا.

**فإن قالوا**: لا وجه لقبح الفعل منَّا إلا أنه تعلق[٣] به النهي.

**قلنا: هذا خطأ لأمور:**

**أمـا أولاً**: فكان يلزم ألا يعلم القبيح إلا من علم النهي، لأن[٤] ذلك[٥] هو الوجه في القبـح علىٰ زعمكم، ونحن نعلم قطعـًا بالضرورة من حال العقلاء أنهم يعلمون هـذه القبائح وإن لم يخطر ببال أحدهم هذا النهـي، فلو كان هو الوجه، لما علموا القبح حتىٰ يعلموه.

**وأما ثانيـًا**: فكان يلزم لو نهىٰ الله عن العدل والإحسان والإنصاف أن تكون قبيحة لأجل نهيه، وهذ محال، فإنَّا نعلم ضرورة أن هذه الأمور لا تكون قبيحة أصلاً.

**وأمـا ثالثـًا**: فلو قبح القبيح لمكان[٦] النهي، لوجب أن يَحسُـن الحَسـن لمكان الأمـر، هكذا للزم أن لا تكون أفعال الله تعالىٰ حسـنة، لأنـه لا يمكن أمره، والتزام هذا نكر وشناعة وخروج عن الدين.

**فإن قالوا**: إنما قبح القبيح لأن الله تعالىٰ أخبر بقبحه.

---

(١) (المصربات) في النسخة (ج).
(٢) (فقول) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يعلو) في النسخة (ج).
(٤) (لين) في النسخة (ب)، (يان) في (ج).
(٥) (ذالك) في النسخة (ج).
(٦) (لما كان) في النسخة (ب).

**قلنـا**: هذا فاسـد، فإن الخـبر تابع للمخبر عنـه، فلا بد من حصـول وجه القبح بتمامه ليصح الخبر عنه.

**فإن قالوا**: إنما قُبحَ القبيح لأنه يستحق الذم علىٰ فعله.

**قلنا**: هذا فاسد لأمرين:

**أما أولاً**: فاسـتحقاق الذم هو أمر تابع للقبح، فـلا بد من بيان وجهٍ للقبح يمكن إسناد الذم إليه.

**وأمـا ثانيـًا**: فليس بأن يقال: إنما قبح لأنه يسـتحق الذم عليه بأولىٰ من أن يقال: إنما يسـتحق الذم عليه لأنه قبيح، لأنهما حكمان للقبح، فليس أحدهما بأن يضاف إلىٰ الآخر بأولىٰ من عكسه.

**فـإن قالـوا**: إنما كان النهي مؤثراً في قبح القبيح لأنـه نهي مخصوص، فلهذا أفاد القبح دون غيره من المناهي.

**قلنا**: الخصوصية تفيد أمرين: أحدهما: أنه نهي قديم. وثانيهما: أن الناهي قديم. وهـذان الوجهان لا تأثير لهمـا[١] في القبح، لأن القبح هو أمر يختص بالفعل ويعود إليه، سـواء كان الناهي قديمـًا أو حادثـًا وسـواء كان النهي أيضـًا حادثـًا أو قديمـًا، ثـم كان يلـزم علىٰ ما زعموه فيمن لا يعـرف قدم النهي والناهـي لا يعلم قبح هذه الأمور، وهذا باطل كما قررناه.

**فإن قالوا**: إنما قبح الفعل لأنه نهي من مالك رب.

**قلنا**: ولِمَاذا كان[٢] يكون نهيه قبيحـًا؟

**فإن قالوا**: لأنه مُنعم بأصول النعم.

---

(١) (لاثيرلهما) في النسخة (ج).

(٢) (ولم اذاكاذيـًا) في النسخة (ب)، (ولم اذاكان يا) في النسخة (ج).

أعدنا عليهم السؤال وقلنا: ولِماذا[١] كان مُنعماً بهذه النعم يكون نهيه مؤثراً في القبح؟

**فإن قالوا:** لأن[٢] مخالفة من هذه حاله. قبيحة.

**قلنا:** عن قبح المخالفة سألناكم، فلِمَ قبحت مخالفته؟

**فإن قالوا:** تأثير نهيه في القبح لا يعلل[٣].

**قلنا:** فلم يكن ليقبح لا لأمرٍ بأولىٰ من أن يَحسُن لا لأمرٍ، فيلزم أن يكون قبيحاً حسناً، وهذا محال، فبطل قولهم: إن المؤثر في قبح القبائح إنما هو النهي.

فهذه زبدة كلام أبي الحسين في تقرير هذه المطالبة؛ والإفحام لهم -وسيأتي لهذا مزيد تقرير عند الكلام علىٰ شُبههم - فثبت بما ذكرناه أن هذه الأحكام الثانية للأفعال معللة بوجوه عائدة إليها كما حققناه.

**فأما من زعم أن القبيح إنما يقبح لعينه، فليس يخلو[٤] مراده من وجوه ثلاثة:**

إما أن يريد بذلك أنه لا يتغير قبحه بحسب حال فاعله؛ خلافاً لما يقوله هؤلاء الأشعرية فهذا لا ننكره، وخلافه في عبارة. وإما أن يكون مراده أن قبح القبيح إنما هو لأمر يخصه[٥]، ووجه يقع عليه من غير أن يكون المؤثر أمراً خارجاً عن ذاته من فاعل أو علة، فهذا جيد لا ننكره، وغالب ظني أن مراد أبي القاسم هو هذا الوجه، فإن وجوه القبح والحُسن في الأفعال جلية ظاهرة لا تغيب علىٰ مثله؛ لتقدمه في الفضل، واشتهاره بالاعتدال.

وإما أن يكون مراده هو أن القبح مضاف إلىٰ ذات القبيح وعينه، فهذا فاسد، لأن المثلين قد يكون أحدهما قبيحاً والآخر حسناً، ومن حق ما كان ثابتاً للذات ألا

---

(١) (ولم اذا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لا) في النسخة (ب).
(٣) (يعل) في النسخة (ج).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (يختصه) في النسخة (ب، ج).

تختلف فيه الأمثال، وقد يكون المختلفان مشتركين في هذه الأحكام، فكان يلزم أن تكون متماثلةً، فبطل إسناد هذه الأحكام إلىٰ الذات.

**وأما من زعم أن هذه الأحكام ثابتة لمعان:**

فهو فاسد لأمرين:

**أما أولاً**: فلأنه لا معنىٰ هناك يعقل يكون[1] مؤثراً في قبح الأشياء وحسنها ووجوبها، فيجب القول ببطلانه.

**وأما ثانيًا**: فلأنَّا متىٰ علمنا وقوع الضرر عاريًا عن جلب منفعةٍ أو دفع مضرةٍ أو استحقاق، فإنَّا نعلمه قبيحًا من غير حاجةٍ إلىٰ معنىٰ آخر.

فبَانَ بما ذكرناه أن القبح والحُسن معللان بهذه الوجوه، وهكذا القول في الوجوب.

**تنبيه**

**اعلم** أن شيوخ المعتزلة عن آخرهم لا يختلفون في القبيح، علىٰ اختلاف وجوهه نحو كونه ظلماً وجهلاً وعبثًا إلىٰ غير ذلك من الوجوه، إنما يقبح لوجهٍ يقع عليه. فإن الواجب علىٰ اختلاف أنواعه نحو وجوب شكر المنعم وقضاء الديون ورد الأمانات إلىٰ غير ذلك من الوجوه؛ إنما يجب لوجهٍ يقع عليه، وإنما يكون اختلافهم في الوجه الذي لأجله يحسن الفعل.

**فالذي ذهب إليه الشيخان أبو علي وأبو هاشم إلىٰ** أن الفعل إما يَحسُن لوجهٍ يقع عليه كالقبيح والواجب وذلك الوجه هو حصول نفع أو دفع ضرر أو استحقاق.

**وذهب الشيخان أبو عبدالله وأبو إسحاق وقاضي القضاة إلىٰ** أنه لا وجه لأجله

---

(١) (يلون) في النسخة (ب).

يَحسُــن الفعل، وإنما المعتبر في حسنه ليس إلا حصول غرض فيه وتعريه عن سائر وجوه القبح.

**وهذا الخلاف عندي علىٰ التحقيق ليس فيه فائدة ولا له جدوىٰ ولا ثمرة، وأنهم متفقون من جهة المعنىٰ.**

**وبيان ذلك**: هو أن الشيخين أبا علي وأبا هاشم يعتبران أنه لا بد من وجهٍ لأجله يَحسُن الفعل، ويشترطان فيه أنه لاتصافه وجه قبح، ولهذا قالا: إن القبح والحُسن متىٰ اجتمعا في فعلٍ، فالغلبة للقبح، وهذا بعينه هو قول الشيخين أبي عبد الله وأبي إسحاق وقاضي القضاة فإنهم يعتبرون أنه لا بد فيه من غرض يتعرىٰ عن سائر وجوه القبح.

**فثبت بما ذكرنا** أنه لا نزاع بينهم من جهة المعنىٰ، وأن الذي يثبته بعضهم يثبته الآخر، ويكون النزاع بينهم لفظياً لما حققناه.

**والعجب!** من هؤلاء الجماهير كيف وقع بينهم الخلاف مع الاتفاق المعنوي[١] الذي وجهناه، وأحاط بعضهم بمقصد الآخر، فهذا تمام الكلام علىٰ أن القبائح والمحسنات والواجبات إنما وجبت لها هذه الأحكام لوجوهٍ عائدة إليها كما لخصناه.

## المقام الثاني: في أن العقل هو مستند هذه الأحكام دون الشرع:

**ذهب علماء الدين من الزيدية والمعتزلة وغيرهم من فرق الإسلام إلىٰ** أن هذه الأحكام كما تكون معلومة بالشرع، وهي أيضاً معلومة بالعقل، وأن العقول قاضية بوجوب الواجبات وقبح القبائح وحسن المحسنات كقضاء الشرع.

**وزعم سائر المُجبّرة من الأشعرية وغيرهم إلىٰ** أن العقل لا يقضي بشيءٍ من هذه

---

(١) (المنعوي) في النسخة (ب).

الأحكام، فإن الطريق إليها ليس إلا الشرع، فيقولون: الواجب ما أمر به، والقبيح ما نهىٰ عنه، وإلىٰ هذا ذهب داود[١]

وطائفته[٢] من أهل الظاهر[٣].

**والمعتمد** عندنا في مستند هذه الأحكام هو العقل، [وهاهنا][٤] طريقان:

**الطريق الأول**: أنّا ندعي العلم الضروري بأن مستند هذه الأحكام هو العقل:

وهذه **طريقة الشيخ أبي الحسين وأصحابه فإنهم قالوا**: إن العقلاء يعلمون بالضرورة ويقطعون بقبح الضرر الخالي عن جهات الاستحقاق، وقبح تكليف الأعمىٰ[٥] بنقط المصحف علىٰ جهة الصواب، وتكليف المُقعد الطيران في الهواء[٦]، وقبح الكذب والسفه والجهل والعبث، ويستقبحون بعقولهم من أخذ يذم غيره ويشتمه علىٰ ما لا تعلق له به؛ كأن يذمه لأن السماء فوقه والأرض تحته، ويقضون بقبح هذه الأمور كلها.

---

(١) **داود بن علىٰ بن خلف الأصفهاني، أبو سليمان الظاهري** (٢٧٠ هـ) أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام، تنسب إليه الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة، وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس، وكان داود أول من جهر بهذا القول، وكان أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعي، وقد نفىٰ القياس في الأحكام الشرعية، وتمسك بظواهر النصوص. الزركلي: الأعلام، (٢/ ٣٣٣). كحالة: معجم المؤلفين: (٤/ ١٣٩).

(٢) (وطيفته) في النسخة (ب، ج)، ويقصد بهم الظاهرية.

(٣) **الظاهرية**: -بفتح الظاء المعجمة وبعد الألف هاء مكسورة وفي آخرها راء - هذه النسبة إلىٰ أصحاب الظاهر وهم طائفة من الفقهاء ينتحلون مذهب داود بن علي الأصفهاني صاحب الظاهر وهم يجرون النصوص علىٰ ظواهرها وفيهم كثرة أولهم صاحب المذهب داود بن علي بن خلف الأصبهاني انتقل إلىٰ بغداد فأقام بها وسمع الحديث عن القعنبي وابن راهويه ومسدد وغيرهما روىٰ عنه ابنه محمد وزكريا بن يحيىٰ الساجي وغيرهما ومات سنة سبعين ومائتين وكان زاهدًا عابدًا وهو أول من انتحل مذهب الظاهر ونفىٰ القياس وابنه أبو بكر محمد بن داود الظاهري كان علىٰ مذهب أبيه وقام بعده بنصرته. اللباب في تهذيب الأنساب، للعلامة علي بن محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، ط ٣، (١٩٩٤ م)، دار صادر، لبنان، (٢/ ٢٩٧).

(٤) -(وهاهنا) في النسخة (ب، ج).

(٥) (الاعما) في النسخة (ب، ج).

(٦) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

ويعلمون بصرائح عقولهم حُسن التفضل والإحسان، وحُسن الصدق والابتداء بعوارف النعم، ويعلمون وجوب شكر من أنعم عليهم بضروب النعم، وأسدىٰ إليهم المعروف، ومن أنكر قبح هذه الأمور التي قررناها من القبح والحُسن والوجوب فقد جحد ما عليه العقلاء وأنكر ما هو معلوم بالضرورة، وعلىٰ كون[١] إنكاره مكابرة وعناداً، ويعلمون بالضرورة أن هذا الاستقباح والاستحسان والوجوب ليس لأجل عرفٍ ولا شرع، فإنه حاصل لمن لا يعرف شرعًا وفي حق من لا يدين[٢] بدين كالملاحدة والبراهمة، ويفصلون في الاستقباح بين بيع درهم بدرهمين، وصوم اليوم الأول من شوال، وبين استقباحهم لمن يُقطّع صبيًا إربًا[٣]، ومن أخذ يذم السماء؛ ويشتم الأحجار والنجوم، فإن قبح الأول يستند إلىٰ الشرع دون الثاني، فإنه بمجرد العقل وصريحه.

وليس الغرض بما قررناه من هذه الأسئلة استدلالاً ونظراً فإن الاستدلال علىٰ ما هو معلوم بالضرورة لا معنىٰ له، وإنما الغرض بما أوردناه الكشف والإيضاح والاستظهار بالأسئلة، فهذا تقرير طريقة الشيخ أبي الحسين وأصحابه.

**الطريق الثاني**: أنَّا نبين بالأدلة أن مستند هذه الأحكام هو العقل، وهذه هي طريقة الشيخ أبي هاشم وأصحابه، وظهور ذلك بوجوهٍ:

**أولها**: أن من استوىٰ عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه، وفرضناه في حق من لا يبالي بمدح ولا يحتفل بذم، وفي حق زنديق ملحد لا يقر بالله ولا باليوم الآخر فلا يرجو ثوابًا[٤] ولا يخاف عقابًا، وقيل له: إن صدقت أعطيناك درهمًا، وإن كذبت أعطيناك درهمًا، فإنَّا نعلم بالضرورة أنه يختار الصدق علىٰ الكذب، فلو لا كون الصدق موصوفًا بما يقتضي الترجيح وإلا لما اختاره علىٰ غيره مع

---

(١) (ان) في النسخة (ج).
(٢) (بيدين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ارابا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يويًا) في النسخة (ب، ج).

استوائهما في سائر الوجوه، وليس ذلك إلا لأجل ما يتميز به عن غيره من الحُسن.

**وثانيها**: أنَّا نعلم بالضرورة أن الملك العظيم إذا رأىٰ أعمىٰ[١] مشرفًا علىٰ الهلاك بالوقوع في مهواه، وفرضنا كونه في برية حتىٰ لا ينتظر مدحًا ولا يرجو[٢] شيئًا، وفرضنا فيه أنه لا يعتقد أصل الدين فلا ينتظر ثوابًا ولا يخاف عقابًا. فإنَّه يعلم لكمال عقله حُسن عقله[٣]، وتداركه عن الوقوع في تلك التهلكة، ويميل[٤] طبعه ويستحسنه عقله إلىٰ حُسن أن يقول له يمنة أو يسرة، ولو فرضنا أنه ربما أنه يلحقه بذلك تعب؛ فإنه يستحسنه لا محالة.

**وثالثها**: أنَّا نعلم بالضرورة أن العقلاء يذمون فعل الظلم والكذب والجهل والسفه والعبث وكفران النعم العظيمة، ويحمدون علىٰ فعل العدل[٥] والإحسان والصدق وفعل المعروف وشكر النعمة ورد الأمانات واصطناع المعروف، ويستوي في العلم بذلك من حُسن المدح والذم فيما ذكرنا من يقر بالشرع ومن يجحده، فلولا أن قبح هذه الأمور وحُسنها معلوم للعقلاء وإلا لما حَسُن من العقلاء توجيه المدح والذم إلىٰ فاعلها.

**ورابعها**: أن الواحد منَّا لو لم يكن فاعلاً للحسن إلا للنفع ودفع الضرر، لوجب ألا يوجد في عالَم الله تعالىٰ محسن، ولهذا فإن الواحد منَّا لو وضع علىٰ غلمانه الثياب الفاخرة ليكون ذلك زيادة في قيمتهم إذا عرضهم للبيع، فإنه لا يكون منعمًا عليهم، ولا يستحق بذلك مدحًا لما كان غرضه نفع نفسه، فليس إلا أن الإنسان كما يفعل الفعل للنفع ودفع الضرر، يفعل الفعل لأجل الإحسان أيضًا، وفي هذا دلالة علىٰ أن حُسن الإحسان مقرر في عقول العقلاء.

---

(١) (أعما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (يرجوا) في النسخة (ب، ج).
(٣) +(أي منعه) في النسخة (ج).
(٤) (ويمل) في النسخة (ب، ج).
(٥) +(العدل) مكررة في النسخة (ب، ج).

**وخامسها**: أن العقلاء يعلمون من أنفسهم أنه لا حرج عليهم في التنفس في الهواء[١] والشرب من الماء البارد، والمشي في مناكب الأرض لاستجلاب نفع أو دفع ضررٍ، ويستحسنون ذلك بعقولهم، ولا نعني بالحسن إلا ذاك.

**فثبت** بما ذكرنا أن العقلاء يعلمون هذه الأحكام بعقولهم، فهذه طريقة أصحاب أبي هاشم في الاستدلال، ولو ذهبنا نستقصي ما يشهد به العقل من هذه الأحكام، ويقضي به تصرف العقلاء في الأقاليم والأقطار في الاستقباح والاستحسان علىٰ اختلاف أحوالهم وتباعد ديارهم لم نجد إلىٰ ذلك سبيلاً. ولكنا نكتفي بما ذكرناه ففيه تنبيه علىٰ ما عداه، وفيما قرر في العقول من ذلك غُنية وكفاية. والحمد لله فلا حاجة بنا إلىٰ الإكثار منه.

**المقام الثالث: في بيان أنها معلومة بفطرة العقل وغريزته دون نظره وفكرته:**

**اعلم** أنَّا قد شرحنا أن مستند هذه القضايا هو العقل دون الشرع، وغرضنا الآن أن نذكر بيان أنها معلومة بضرورة العقل وفطرته من غير حاجة إلىٰ نظر واستدلال.

**فنقول: ذهب علماء الإسلام**: إلىٰ أن مستند العلم بهذه القضايا هو الضرورة.

**وذهب المتأخرون من الفلاسفة كابن سينا وأبي نصر الفارابي**: إلىٰ أن العلم بقبح المقبحات وحُسن المحسنات ووجوب الواجبات ليس حاصلاً بفطرة العقل وغريزته، بل مستند هذه الأحكام والقضايا عند هؤلاء هو الشهرة فيما بين العقلاء ومعنىٰ هذا هو أن هذه القضايا متىٰ تكررت علىٰ السمع في مبتدأ الصبا، واتفق عليها أهل البلدان لاصطلاح معايشهم؛ لا جرم انغرست[٢] في أفهامهم هذه القضايا وسارعت النفوس إلىٰ قبولها، والتصديق بها لأجل الإلف والعادة من الآباء والأكابر في حال الصغر.

---

(١) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٢) (جرمن الغرست) في النسخة (ب).

**وقالوا**: إن منشأها هو مقتضىٰ الأخلاق من الرقة والجبن والحياء فهذا هو السبب في المبدأ إلىٰ هذه القضايا[١] من جهة العقلاء.

**وزعموا**: أنه ربما وقع الغلط في الاستقباح والاستحسان، ثم قالوا: عقيب هذا التمويه، لو قدرنا أن الإنسان خلق عاقلاً لكنه لم يجرِ[٢] له إلف وعادة، ولم يؤدب باصطلاح، ولم يتلبس بخلقٍ ولا آنس بمخلوق جرىٰ علىٰ هذه القضايا، ثم أوردت عليه هذه الأمور لأمكنه الامتناع عن قبولها، وترك التصديق بها والاعتراف بمعناها، فإنها ليست كالقضايا الضرورية، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد.

فهذا تقرير مقالتهم في إنكار القبيح والتحسين العقليين[٣].

ومن علماء المسلمين من ذهب إلىٰ هذه المقالة كالشيخ أبي حامد الغزالي والرازي المعروف بابن الخطيب وعبد الملك الجويني، وسبيلنا في الكلام عليهم هو في بطلان كونها نظرية، وفساد إسنادها إلىٰ ما زعموه من الشهرة والإلف والعادة، وبطلان وقوع الغلط في التقبيح والتحسين كما زعموه.

فلهذا رتبنا الكلام عليهم ها هنا علىٰ مطالبٍ ثلاثة، وهي وافية بالمقصود بمشيئة الله.

### ۞ المطلب الأول: في بطلان كون هذه القضايا علوماً نظرية:

**واعلم** أن الأوائل من الفلاسفة معترفون بأن العلم بهذه القضايا هو ضروري كسائر العقلاء، وإنما أنكره المتأخرون منهم الذين سميناهم حيث زعموا أنه لا عمدة لها إلا الشهرة فيما بين العقلاء والعادة والإلف وأنه لا يمتنع ورود الشك والشبهة عليها، ويدل علىٰ فساد مقالتهم مسالك:

**المسلك الأول**: هو أن المعيار الصادق والفيصل الفارق بين ما يعد من العلوم

---

(١) (القضيا) في النسخة (ب).
(٢) (يجز) في النسخة (ب).
(٣) (العقلين) في النسخة (ب).

الضرورية والعلوم النظرية، هو أن ما كان معدوداً من العلوم الضرورية: فإن العاقل يعلمه ويحصل له من غير اعتناء بنظرٍ ولا إعمال فكرةٍ. وما كان حاصلاً بطريق النظر: فإنه لا بد فيه من العناية باستحضار مقدماته وترتيبها علىٰ وجهٍ صحيح، يكون محصلاً للمقصود. وإعمال قوىٰ القلب وحراستها عن الزلل والغلط، ونحن[١] نعلم بالضرورة من حال هذه القضايا كالقبح في بعض الأفعال والحُسن في بعضها، والوجوب في أفعال أُخر أنها[٢] حاصلة للعقلاء من غير اعتناء ولا نظر في مقدمات، فلما كان الأمر فيها هكذا، وجب أن تكون ضرورية، وهذا هو مطلوبنا.

**نعم** نحن لا ننكر وقوف هذه القضايا -أعني علوم التحسين والتقبيح- علىٰ الخبرة والتجربة، فإن مبنىٰ علوم التحسين والتقبيح علىٰ العلم بتعلق الفاعلين بأفعالهم، وصدورها من جهتهم، إذ من المحال أن نعلم قبح هذه الأفعال وحسنها[٣] من الأشخاص، ولا نعلم كونه فاعلاً له، وهذا أيضاً لا يضطرنا[٤] في علمنا بكونها ضرورية بديهية، لأن ما وقف علىٰ الأمور البديهية فهو أيضاً بديهي لا محالة، فبطل كونها نظرية كما زعموا.

**المسلك الثاني**: من[٥] حق ما كان نظرياً ورود الشُبهة عليه، وتطرق الشك إلىٰ معلومه، لأنه في نفسه مرتب علىٰ مقدمات، فلا جرم[٦] من تطرق الخلل في بعض تلك المقدمات فكان سبباً للشبهة في حقه، ومن حق ما كان ضرورياً ألا يتطرق الشك إلىٰ معلومه.

**فإذا تقرر ما قلناه**: فلو كان العلم بهذه القضايا نظرياً كما زعموا لجاز أن يتطرق إليها الشك، فكنا نصدق من أخبرنا بأنه شاهد أهل إقليم من الأقاليم، سليمي

(١) (نحو) في النسخة (ب، ج).
(٢) (اخراتها) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وحسنه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يطرنا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (مر) في النسخة (ج).
(٦) (جرمن) في النسخة (ب، ج).

العقول وهم لا يميزون بين من أحسن إليهم و[من][(١)] أساء، ولا يفرقون بين من ظلمهم وأهانهم وبين من أنصفهم وأعطاهم، ولا يفصلون بين من عاملهم بالعدل والإحسان وبين من عاملهم بالظلم والجور وأخذ الأموال وقتل الأولاد، وأنهم لا يفرقون بين رجلين: أحدهما: أخذ طفلاً فرباه وأطعمه وكساه، والآخر: أخذه وقطع أوصاله وفرقه إربًا إربًا.

فإن اعترفوا بهذه الأمور التي ذكرناها فقد أبطلوا مذهبهم، لأنه لا وجه للفرق فيها إلا التحسين والتقبيح؛ ولا مستند له إلا العلم بهذه الأحكام والقضاء بها[(٢)]. وإن أنكروا الفرق في هذه الأشياء، فهذا الآن مكابرة وعناد وجحد للعلوم الضرورية، ومن بلغ إلىٰ هذا الحد في الإنكار والجحود والإصرار؛ فلا مطمع في فلاحه.

**المسلك الثالث**: لو كان العلم بهذه القضايا نظريًا كما زعموه لكان يلزم ألا يختص به إلا الخواص من العلماء والأفاضل، وألا يحصل لمن لا عهد له بالنظر ولا مارس شيئًا من أحواله، فلما علمنا بالضرورة حصوله للعوام والمهملين لطريق النظر، فإنهم عالِمون بهذه القضايا وقاطعون بصحتها كغيرهم من العقلاء من أهل النظر، ولا يتفاوت فيه أحوالهم. علمنا أنه ليس نظريًا وإنما هو علم ضروري.

**فظهر بما حققناه بطلان ما زعمه هؤلاء من كون هذه القضايا نظرية اكتسابية.**

**لا يقال**: كيف يدعون العلم الضروري بهذه القضايا مع اختلاف العقلاء فيها وتنازعهم؟ فبعضهم يقول: بأنها تعلم شرعًا ولولا ورد الشرع لم يكن لنا طريق إلىٰ قبح ولا حُسن، كما يحكىٰ عن الأشعرية. وبعضهم يزعم أنه لا عمدة لها إلا الشهرة والإلف والعادة، وأنه يجوز تطرق الشُبهة إليها كما حكيتم عن المتأخرين من الفلاسفة.

---

(١) -(من) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بهذه) في النسخة (ب، ج).

ومن حق ما كان ضرورياً ألا يختلف فيه العقلاء ففي اختلافهم دلالة علىٰ أنها ليست ضرورية كما زعمتموه.

**لأنَّا نقول:** الجواب عما أوردوه من وجهين:

**أحدهما:** أنَّا نقول: إنه لم يقع بين العقلاء اختلاف في العلم بهذه القضايا، فيكون قدحًا فيما قلناه، وإنما وقع الاختلاف بينهم في طرقها ومستند العلم بها، **فالأشعرية** يقولون: طريقها الشرع ولا يخالفون في العلم بأصل التقبيح والتحسين. **والمتأخرون من الفلاسفة:** يزعمون أن طريقها الشهرة والإلف والعادة ولا ينكرون العلم بها، ومثل هذا يجوز ورود اللبس فيه، وتطرق الشُبهة إليه.

**وثانيهما:** أنَّا وإن قلنا: إن هذه العلوم ضرورية، فإنَّا لم نقل: إن العلم بكونها ضرورية هو علم ضروري، فيكون الاختلاف مانعًا من ذلك، فلعلها علوم ضرورية. ولكن العلم بكونها كذلك هو أمر نظري، فلهذا تطرق الاختلاف إليها ووقع النزاع فيها، فبطل ما توهموه.

**❁ المطلب الثاني: في إفساد ما زعموا إسناد هذه القضايا إليه من الشهرة والإلف والعادة:**

**اعلم** أن حاصل ما زعموه مستنداً لهذه القضايا هو أمور ثلاثة:

**أولها: الشهرة:** ومعنىٰ ذلك: تكررها علىٰ السمع في مبتدأ الصبا، واتفاق أهل البلدان عليها.

**وثانيها: الإلف والعادة:** لها من الآباء والأكابر وجماهير[1] الناس.

**وثالثها:** مقتضيات الأخلاق من الرقة والجبن والحياء فهذا غاية ما لفقوه من مستند العلم بهذه القضايا.

---

(١) (وجماهرير) في النسخة (ب).

**ونحن نُفرد علىٰ كل واحدٍ من هذه التلفيقات كل ما يخصه في الإبطال، ونكشف الغطاء عما ارتكبوه من الخطأ والمحال.**

**فنقول: أما ما ذكروه أولاً**: من أن مستند هذه القضايا هو الشهرة، فهو باطل.

لأنَّا قد قررنا فيما سبق كونها علوماً ضرورية بديهية، فإن كان الغرض بالشهرة هو استفاضتها فيما بين العقلاء وأن أحداً لا ينكرها، بل يعترف بها فهذا جيد. وإن كان الغرض بشهرتها بين العقلاء هو أنها ليست علوماً حقيقية، وأنهم ليسوا علىٰ ثقة منها، فهذا خطأ، فإنَّا نقطع بقبح الظلم والكذب والعبث والسفه والجهل، ووجوب القضاء والرد [للدين][1] وشكر النعمة وحُسن التفضل والإحسان والجود، كما نقطع لسائر العلوم البديهية كالعلم بأن «العشرة أكثر من الخمسة»، وأن «الواحد نصف الاثنين»، ونجد النفس ساكنة إلىٰ أحدهما كسكونها[2] إلىٰ الآخر.

ونعلم أن من خالفنا في العلم بهذه القضايا أنه يُفرّق بضرورة عقله بين من أحسن إليه وأساء، وبين الظلم والجور والإحسان والعدل، ولا نشك[3] في ذلك ولا نتردد فيه. وأن من جوّز في أمةٍ من الأمم، وأهل قطر من الأقطار أنهم يستحسنون الظلم والجور والسفة وتكليف ما لا يطاق ومخاطبة الجماد، ويستقبحون العدل والإحسان وتعظيم من يستحق التعظيم، والحث علىٰ فعل المعروف والنهي عن الفساد في الأرض، فإن مثل هذا لا يعد في العقلاء.

**فظهر بما حققناه** أن هذه القضايا متقررة في عقول العقلاء وأذهانهم، وأنهم متحققون لها بفطر أفهامهم، وغرائز عقولهم.

**وأما ما ذكروه ثانياً**: من أن مستندها هو الإلف والعادة من الآباء والأكابر وجماهير الناس، فهذا باطل أيضاً. لأنه إن جاز أن يقال: أن هذه القضايا ليست علوماً حقيقية،

---

(١) -(للدين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (كسكوتها) في النسخة (ب، ج).
(٣) (شك) في النسخة (ج).

وإنما هي أمور مبناها وغايتها وقصاراها هو الإلف والعادة من الأكابر والآباء سماعاً منهم ليجوزن مثله في علوم المشاهدة كالعلم بسواد الليل وبياض النهار.

**والجامع بينهما**: أنَّا نجد نفوسنا قاطعة بقبح المقبحات، وحُسن المحسنات، والتفرقة بين المُحسن والمسيء كقطعها بهذه الأمور المشاهدة، وأن سكون أحدهما والطمأنينة به؛ كسكون الآخر.

**ثم يقال لهم**: ليت شعري ما تعنون بالإلف والعادة؟

فإن أرادوا به أنها مقررة في أفهام العقلاء يقطعون بها، ويتحققون بها من أنفسهم، فهذا جيد.

وإن أرادوا بكونها مألوفة ميلهم إليها من غير أن تكون علوماً حقيقية في أنفسها، فهذا هو الخطأ بعينه -كما مر غير مرة- فإن كل عاقل يعلم لكمال عقله تفرقة ضرورية بين من أحسن إليه و[من][١] أساء إليه. وهذا لا يمكن إلا بعد العلم بأصل التقبيح والتحسين كما حققناه.

**وأما ما ذكروه ثالثاً**: من أن مستند العلم بهذه القضايا هو مقتضيات الأخلاق من الرقة والجبن والحياء، فهو باطل أيضاً.

لأن[٢] هذه الأمور كلها طبائع وغرائز يضعها الله فيمن أراد على أي وجهٍ أراد، وليست من الاستحسان والاستقباح الذي نريده ونقصده في وردٍ ولا صدر.

**ومؤيد ما ذكرناه**: أنه لا معنى للحسن إلا ما كان للفاعل أن يفعله، سواء فرضناه ملائماً لطبعه أو منافراً له، ولهذا فإنَّا نجد العقلاء يحتملون المشاق طلباً لنفعٍ ويتجرعون الأدوية الكريهة دفعاً لضرر.

ولا نعني بـ«القبيح» إلا ما كان ليس للفاعل أن يفعله، سواء كان ملائماً لطبعه

---

(١) -(من) في النسخة (ب، ج). (٢) (لين) في النسخة (ب، ج).

أو منافراً. فلهذا فإن الظلم قبيح من جهة الظالم، ويتحقق من نفسه أنه ليس له فعله وإن كان ملائمًا لطبعه ونافعًا له.

فأما «الرقة والجبن» فالمرجع بهما إلىٰ العلم أو الاعتقاد أو الظن بحصول ضررٍ في المستقبل. وأما «الحياء» فهو خُلق محمود في الإنسان مطبوع عليه، وهو من شريف الخصال ومحامد الشيم، ونفيس الشمائل، وحقيقته راجعة إلىٰ مجموع أمرين:

**أحدهما**: الدعاء إلىٰ الواجبات والمواظبة عليها.

**وثانيها**: استقباح القبائح وتركها نحو الظلم والجهل والسفه والكذب.

ومن نوادر الحِكَم ولطائفها قولهم: {إذا لم تستحِ[1] فاصنع ما شئت}[2]، يشيرون بهذا إلىٰ أن الحياء هو ملاك التميز بين الحُسن والقبيح، فإن من لا يحصل له هذا الخلق وهو الحياء، فإنه لا يلوي علىٰ شيء من ذلك، وليس حاله كمن هو مطبوع علىٰ الحياء في تأدية كل واجبٍ، واجتناب كل قبيح، ولكن جميع ما ذكرناه يشهد لما قررناه، في أن العلم بقبح هذه القبائح؛ وحُسن المحسنات هو علم ضروري.

**فحصل[3] من مجموع كلامنا هذا** أن ما ذكروه من إسناد هذه القضايا إلىٰ الرقة والجبن والحياء ليس مما يشهد له أصل ولا هو مما نحن بصدده بسبيل.

**❁ المطلب الثالث: في بطلان تطرق الغلط إلى هذه القضايا:**

**زعم أبو حامد الغزالي** ومن تابعه من الأشعرية علىٰ هذه المقالة وغيرهم من متأخري الفلاسفة، أن علوم التحسين والتقبيح، والعلوم بالأمور الواجبة التي قررناها، ليس لها حقائق في أنفسها عندهم، وإنما هي آراء محمودة، وأمور مشهورة

---

(١) (تستحي) في النسخة (ب، ج).

(٢) هذه الحكمة جزء من حديث شريف: **{إن مما أدرك الناس من كلام النبوة: إذا لم تستح فاصنع ما شئت}**، أخرجه البخاري (٣٤٨٣) و(٣٤٨٤)، وأبو داود (٤٧٩٧). من طريقين عن منصور، بهذا الإسناد. وهو في مسند أحمد (١٧٠٩٠)، وشرح مشكل الآثار (١٥٣٣ - ١٥٣٥)، وصحيح ابن حبان (٦٠٧). إسناده صحيح.

(٣) (وحصل) في النسخة (ب، ج).

بين العقلاء، وأن الاستقباح والاستحسان غلط من جميع العقلاء في كل ما يستحسنوه بعقولهم، كالعدل والإحسان والتفضل والصدق وأداء الأمانات واصطناع المعروف والتحلي بمكارم الأخلاق، وفي كل ما يستقبحونه بعقولهم كالظلم والكذب والسفه والفحش وقطع الأرحام والغدر والخيانة والاستخفاف بالعلماء ونقص الأفاضل.

وزعم أن مثارات الغلط في هذا الاستقباح والاستحسان في هذه الأفعال وهي التي يغلط الناس، فيظنون أن العقلاء يستقبحونها ويستحسنونها بعقولهم، وليس الأمر كما توهموه، قال وجملتها أوهام ثلاثة:

**الوهم الأول**: أن الإنسان يطلق القبح علىٰ ما يخالف غرضه، وإن كان موافقاً لغرض غيره من حيث إنه لا يلتفت إلىٰ ذلك الغير، لأن كل طبع مشغوف بنفسه، مستحقر لغيره، فيقضي بالقبح مطلقاً، ويغفل عن غيره، فيكون في إطلاقه مصيباً في وجهٍ واحد، وهو أصل الاستقباح، ومخطأ[١] في أمرين:

**أحدهما**: الاستقباح مطلقاً، وترك الالتفات إلىٰ غيره.

**وثانيهما**: إضافة القبح إلىٰ الذات، والقبح ليس أمراً ذاتياً.

**الوهم الثاني**: أن ما هو مخالف للأعرَاض في جميع الأحوال إلا في حالةٍ نادرة قد يلتفت إليها في الوهم، فيقضي بالقبح مطلقاً، وإذا قضىٰ به مطلقاً واستمر عليه مدة ونشأ عليه، وألقىٰ عليه في مبتدأ[٢] الصبا أن الكذب قبيح، فاستحكمت نفرته عن الكذب، وهذا صدق؛ لكن ليس علىٰ الإطلاق بل في أكثر الأحوال، فالخطأ ها هنا في تعميم إطلاق قبح الكذب في جميع الأحوال.

**الوهم الثالث**: سِبق[٣] **الوهم إلىٰ العكس**: وهو أنه إذا رأىٰ الشيء مقروناً بشيء آخر؛ فيظن من أجل ذلك أن ذلك الآخر مقرون به مطلقاً. ومثاله: نفرة الذي نهشته

(١) (ويبحط) في النسخة (ب، ج). (٢) (مند) في النسخة (ب)، (مندا) في (ج).

(٣) (سنو) في النسخة (ب، ج).

الحية عن الحبل المبرقش اللون، لأنه وجد الأذىٰ مقروناً بهذه الصورة، فتوهم أن هذه الصورة مقرونة به مطلقاً، وخلقت النقوش منطبعة[١] للأوهام، والخطأ ها هنا في تفهم الملازمة بين الأذىٰ وبرقشة الحبل[٢].

**ثم قال**: فإذا انتبهت لهذه الأوهام؛ فنقول: إن من لا يعتقد الشرائع لدفع الأذىٰ إذا رأىٰ إنساناً في بلية فإنه يلحقه رقة الخشية[٣]، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه، وسببه أن الإنسان يُقدّر نفسه في تلك البلية؛ ويُقدّر ألا ينقذه منها غيره، فهو يستقبح ذلك، ليدفع ذلك القبح المتوهم عن نفسه، ولو كان بدل ذلك الإنسان بهيمة فإنه يتصوره بصورته، فيجد مثل ذلك، وكل ذلك من حُكم الأوهام.

**فهذا ملخص كلامه** الذي طوّل فيه أنفاسه، نقلناه ليطلع الناظر علىٰ مناكرته للحسن ومدافعته للضرورة. فإن حاصل هذا التلفيق الذي لفقه آيل إلىٰ إنكار هذه القضايا العقلية في التحسين والتقبيح، وأنها أمور متوهمة وليس لها في أنفسها حقائق.

**واعلم** أنَّا قبل الخوض في فساد كلامه وبطلانه نذكر غلطاً به التي ضمنها إياه، وأودعها فيه، **وجملتها ثلاث**:

**الغلطة الأولىٰ**: اعتقاد كون القبح في الظلم والكذب، والحُسن في العدل والإحسان أوصافاً ذاتيةً، وهذا خطأ، فإن القبح والحُسن ليس أوصافاً ذاتيةً، وكيف يعقل إضافتها إلىٰ الذات وهي معلقة إلىٰ الفاعلين ويستحق عليها المدح والذم، وقد تكون العين الواحدة قبيحة وحسنة، كالسجدة الواحدة؛ فإنه إن أُريد بها الله فهي حسنة، وإن أُريد بها الشيطان فهي قبيحة، ومثل هذا يستحيل أن يكون ذاتياً.

**الغلطة الثانية**: إضافة القول بكون القبح والحُسن أوصافاً ذاتية إلىٰ المعتزلة، وأنه مذهبٌ لهم، وهذا خطأ أيضاً عليهم وجهل بمذاهبهم، فإن أحداً منهم لا يقول

---

(١) (مطبغة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الجبل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الحسيه) في النسخة (ب).

بهذه المقالة إلا شيئًا يحكىٰ عن البلخي فإنه زعم أن القبيح قبيح لعينه، وقد قررنا تأويله فيما سبق، وأن مراده في ذلك موافق لكلام أصحابه، وإنما قُبحها عندهم لوجوهٍ واقعة عليها كما سبق منَّا تقريره.

**الغلطة الثالثة**: اعتقاده في المعتزلة وجماهير أهل العدل أن مستندهم في العلم بقبح القبائح؛ وحُسن المحسنات هو إجماع الأمة، وهذا خطأ عليهم أيضًا، فإنهم لا يقولون: بهذه المقالة كما زعمه، وإنما مستندهم في التقبيح والتحسين هو صريح العقل وفطرته، وأن العقلاء يجدون هذا العلم في عقولهم، ويضطرون إليه كسائر العلوم الضرورية، فأين هذا عن الإجماع المعدود من مسالك الشرع.

فهذه الغلطات[1] التي وقع فيها أبو حامد هي أفحش من تلك الغلطات التي نسبها إلىٰ العقلاء، لأن[2] تلك إنما هي دعوىٰ علىٰ العقلاء في أن علمهم بالمحسنات والمقبحات إنما هو ظنون وأوهام علىٰ زعمه، وليس علومًا محققة، وأن مثارها تلك الأسباب التي لفقها، وهذه غلطات محققة، وجهل بمذاهب المعتزلة، وتقوّل عليهم بما لا يقولونه، فلهذا كانت أدخل في الغلط والخطأ.

**وإذ قد فرغنا عن بيان مواقع غلطه** فلنرجع إلىٰ بيان تلفيقاته ونكشف الغطاء عن تلبيساته، والكلام علىٰ ما أورده من أوجه:

**الوجه الأول**: إما أن نقول: مستند العلم بالقبيح والحسن وسائر الأحكام إنما هو الشرع فقط. والعقل لا تصرف له فيها علىٰ زعمكم، فأخبرونا هل كانت هذه القضايا معلومة قبل ورود الشرع أو غير معلومة.

**فإن قالوا**: إنها لا تُعلم قبل ورود الشرع، وإنما الشرع قررها.

**قلنا**: هذا خطأ فإن الشرع لا يمكن أن يرد بما لا يعقل تصوره في العقل. ولا يمكن تحققه.

---

(١) (الغلاطات) في النسخة (ب).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).

**وإن**[١] **قالوا**: هي معلومة قبل ورود الشرع.

**قلنا**: فقد أخطأتم في قولكم: إن العقل لا يمكنه معرفتها، ولا يعقل حقائقها قبل ورود الشرع.

**الوجه الثاني**: أنَّا لو قدرنا أن في بعض الأفعال للواحد منَّا نفعًا خالصًا لنفسه لا ضرر عليه فيه، أو ضرراً خالصًا علىٰ نفسه لا نفع له فيه. فهل يجد العاقل في نفسه فصلاً بينهما، في أنه يجلب ما يعلم فيه نفعًا إلىٰ نفسه، ويدفع ما يعلم فيه ضرراً عن نفسه؛ أو لا يجد فصلاً؟

**فإن قالوا**: العقلاء لا يجدون فصلاً بينهما، كانت هذه مكابرة وجحداً لما عُلمَ بالضرورة من تصرفات العقلاء، فإنَّا نعلم قطعًا من عاداتهم مواظبتهم علىٰ جلب النفع لأنفسهم[٢]، ودفع الضرر عنها.

**وإن قالوا**: بل يجدون الفرق. بطل مذهبهم، لأنَّا لا نعني بالحسن إلا ما كان لفاعله أن يفعله، وهذا حاصل فيما ذكرناه.

**الوجه الثالث**: أليس قد زعمتم أن مستند هذه القضايا في التقبيح والتحسين هو الشهرة فيما بين العقلاء.

**فنقول**: هل يجوز أن يشتهر فيما بينهم قبح العدل والإنصاف وشكر المنعم والإحسان بعوارف النعم ونوافل الجود وتعظيم من يستحق التعظيم، كما اشتهر قبح الظلم والكذب والجهل والسفه وتكليف ما لا يطاق، أو لا يجوز؟

فإن جوزوا مثل هذا كان مكابرة منهم وعناداً أو جحوداً لما قررناه في العقول. وإن منعوا منه كان نقضًا لمذهبهم واعترافًا منهم بأن بعض الأفعال يُعلم قبحها بالعقل، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (وإنما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (النفع علىٰ أنفسهم) في النسخة (ب)، (النفع لا انفسهم) في (ج).

**الوجه الرابع**: إذا كان عندكم أنه لا مستند لهذه الأحكام إلا الشرع علىٰ زعمكم. فهل تجوّزون أن يرد الشرع بتحسين الظلم والجهل، وسب الله وسب ملائكته ورسله، ومدح الشياطين والأبالسة وذم عبادة الله تعالىٰ، ومدح عبادة الأوثان والأصنام. أو لا تجوّزون ذلك؟

فإن جوزوا مثل هذا كان مكراً وعناداً صرفًا، وهدمًا لقواعد العقول، وإن منعوا من ذلك؛ كان إبطالاً لمذهبهم واعترافًا بأن في العقول أحكامًا لا يرد شرع بتغييرها؛ ولا يمكن مخالفتها بحال يعلمونها بفطرهم، ويجدونها مقررة في عقولهم وبديهاتهم(١).

**تنبيه**

**الأصل في هذا الباب** أن أهل العدل من المعتزلة والزيدية وغيرهم يدعون أن التقبيح والتحسين يقضي بهما العقل بالضرورة، كما يقضي بالعلوم البديهية، وإن كان العلم بهذه القضايا عندهم متأخراً، فإنه آخر علوم العقل، ولا يحصل إلا عند كمال العقل. وعند الأشعرية ومن وافقهم أنه لا عمدة للعلم بهذه القضايا إلا الشهرة فيما بين العقلاء، وأن العقل لا يقضي بها قضاءً أوليًا كالأمور البديهية، ولكن يقضي بها لما اشتملت عليه من المصالح والإرشاد والتأديب كما سبق حكايته من مذهبهم فيما مر، ولا وجه للقضاء بها إلا الملائمة للطباع والمنافرة لها.

**واعلم** أن التحقيق في هذه المسألة أنه إذا وقع الإنصاف فإن الخلاف بيننا وبين المحققين من متأخري الأشعرية يقرب أن يكون لفظيًا.

**وبيانه**: أنهم قد ساعدونا علىٰ أن أصل التقبيح والتحسين بالعقل.

ولكنهم زعموا أن القبح نفرة طبيعية.

**ونحن نقول**: إنها نفرة عقلية.

**وقالوا**: إن الحُسن ملائمة طبيعية.

---

(١) (وبدايهم) في النسخة (ب)، (وبدايههم) في (ج).

**ونحن نقول**: إنها ملائمة عقلية.

ومن اطلع علىٰ كلام أبي حامد الغزالي في «المستصفي»، وكلام الرازي في «النهاية»، عرف أن الخلاف بيننا وبينهم عند التحقيق ربما يكون في عبارة، وهذا هو اللائق، فإن مثل هذه القضايا لا يصدر إنكارها من عاقلٍ، ولا يجحدها إلا معاند، فضلاً عمن يعُدّ نفسه من الأفاضل.

**المقام الرابع: في بيان الإلزامات المتوجهة عليهم على القول بأن العلم بهذه القضايا من جهة الشرع:**

**اعلم** أنه يلزمهم علىٰ القول: بأن هذه القبائح والمحسنات والواجبات معلومة بالشرع، أمور شنيعة ولا خلاص لهم عنها إلا بالاعتراف بتقبيح العقل وتحسينه، ونحن نذكرها واحداً واحداً بعون الله.

**الإلزام الأول**: هو أن القول: بأن التحسين والتقبيح بالشرع يؤدي إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال. فالقول: بأن مستندهما الشرع محال.

**وإنما قلنا**: «إن كونهما معلومين بالشرع يؤدي إلىٰ المحال»، فلأنهما لو كانا بالشرع؛ لم يقبح من الله قبيح، إذ لا أمر في حقه ولا نهي، لاستحالتهما عليه. ولو كان الأمر هكذا لجاز أن يظهر المعجزة علىٰ الكذابين، إذ لا تقبح منه، وهذا يؤدي إلىٰ بطلان النبوة وألا يوثق بصدق الأنبياء علىٰ حال أصلاً، لأنه ما من نبي إلا ويمكن أن يكون كاذباً مدلساً، **فثبت** أن كونهما بالشرع يؤدي إلىٰ المحال.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال». فلأن هذا معلوم بالضرورة، لأنه لو كان صحيحاً لم يكن مؤدياً إلىٰ محال.

**الإلزام الثاني**: هو أن القول: بأن التقبيح والتحسين والوجوب بالشرع يقضي إلىٰ إفحام الرسل ورد الأنبياء.

**وبيانه**: هو أن الرسل عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ إذ أرسلوا[١] لدعاء الخلق إلىٰ الله تعالىٰ وأُيدّوا بالمعجزات من الله تعالىٰ. فإنه يقول لهم المُكلَفون: أنه لا يجب علينا النظر في معجزاتكم هذه، لأنه لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلا بعد العلم بأنكم صادقون في دَعاوَكم، فنحن لا ننظر في هذه المعجزات، ولا يتوجه علينا وجوب النظر فيها حتىٰ لا يجب علينا امتثال أمركم، وعند هذا يكون هذا عذراً في ترك النظر في معجزاتهم، وإفحامـًا للأنبياء ورداً لهم، وناهيك بفساد مذهب هذه خلاصته وثمرته ونقاوته[٢].

**الإلزام الثالث**: لو كان القبح والحُسن معلومين بالشرع -كما زعموا- لما قبح من الله الكذب، ولو كان الأمر هكذا لجاز أن يكون الله تعالىٰ كاذبـًا في جميع ما أحدثه علىٰ لسان رسله عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ. وعند هذا لا يمكننا أن نثق بأخباره؛ ويجوز أن تكون كلها كذبـًا، ولا يوثق بوعده ولا بوعيده، وفي هذا من الشناعة علىٰ مرتكبه ما لا خفاء به.

**الإلزام الرابع**: لو كان القبح والحُسن شرعـًا من الله تعالىٰ كما زعموه، لحُسن من الله أن يأمر بعبادة الأوثان والأنداد، وتكذيب الأنبياء، وقطع الأرحام والكفر والزنا والسرقة وسائر القبائح، وأن ينهىٰ عن العبادة والصدق والعدل والبر والموادة، وشكر النعمة وتعظيم الأنبياء، لأن مستند هذه الأمور في تقبيحها وتحسينها هو الأمر والنهي، وهما غير حاصلين في حق الله تعالىٰ. فلهذا كان هذا الإلزام متوجهـًا، والتزام مثل هذه الأمور خروج عن الدين، وانسلال[٣] عن حكمه.

**الإلزام الخامس**: لو لم يكن القبح والحُسن معلومين قبل الشرع لاستحال أن يُعلما عند ورود الشرع.

---

(١) (اذاوصلوا) في النسخة (ب، ج).

(٢) ( وممزبه وتفاوته) في النسخة (ب).

(٣) (والسلال) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا:** ذلك لأنهما إذا لم يكونا معلومين قبل ذلك، وتكون حقيقتهما متصورةٌ للعاقل، لأن الشرع يستحيل أن يكون وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوره، فيلزم إذا لم يكونا معقولين قبل ورود الشرع ألا يعقلا عند وروده، وهذا محال.

ولنقتصر علىٰ هذا من الإلزامات المتوجهة عليهم، ففيه كفاية، ولهم اعتذارات عن هذه الإلزامات غير مخلصة، وسنذكرها عند الكلام في خلق الأعمال بمشيئة الله.

فهذا[1] هو الكلام في تمام الفصل الثالث في الاستدلال، وقد أطلنا في تقريره بعض الإطالة لاجماله[2] وسعة حواشيه.



(١) (فهذه) في النسخة (ب).
(٢) (لاحتماله) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الرابع
## في ذكر الشُبه التي يتمسكون بها

**اعلم** أن ما يتمسكون به(١) [من شُبه](٢) في إنكار تقبيح العقل وتحسينه، نوعان:

**أحدهما**: يوردونه جملة.

**وثانيهما**: يوردونه علىٰ جهة التفصيل.

ونحن نذكر ما يتعلق بخصوصية كل واحد من هذين النوعين بمشيئة الله.

**فالنوع الأول: يتعلق به جملةً، وفيه شبهٌ ثلاث.**

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: لو كان التقبيح والتحسين أصلهما معلومًا بالعقل كما زعمتم، لكان دخول هذه القبائح في الوجود لا يخلو(٣) حالة إما أن يكون علىٰ جهة الإيجاب أو علىٰ جهة الاختيار، وعلىٰ كلا(٤) التقديرين فالقول بكون التقبيح والتحسين معلومين بالعقل باطل.

**وبيانه: أنَّا نقول**: إن كانت هذه القبائح واقعةً علىٰ جهة الوجوب امتنع التكليف بها لأن كل ما كان حصوله واجبًا، استحال التكليف به، فضلاً عن أن يقال: قبحه أو حُسنه معلومًا بالضرورة أو بالنظر، وإن كانت واقعة علىٰ جهة الاختيار(٥)، فلا معنىٰ للاختيار إلا أن الفاعل يمكنه الفعل والترك، وهما أمران جائزان، فلا بد فيهما من حصول مرجح، ثم عند حصول ذلك المرجح، إما أن يجب الفعل أو لا يجب، فإن لم يجب استدعىٰ مرجحًا، ومرجحه إلىٰ مرجح؛ إلىٰ غير غاية، وهذا محال. وإن وجب عند حصول مرجحه، بطل الاختيار، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (بها) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(من شبه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (كل) في النسخة (ب، ج).
(٥) (الاختبار) في النسخة (ب).

**فثبت** بما ذكرنا أن القول: بالتقبيح والتحسين العقليين[١] باطل.

فهذا ملخص ما ذكره صاحب «النهاية» في بطلان تقبيح العقل وتحسينه، وعوّل عليه.

**والجواب**: أن هذه الشُبهة موضعها الذي يليق بها هو الكلام في خلق الأعمال، ولكن صاحب «النهاية» مشغوف بها، فهو يوردها في كل موضع، وهي عمدته في الخبر، وزُبدة ما عنده -وسيأتي الكلام عليها محققاً في «مسألة المخلوق» بعون الله[٢]- ولكنا نشير ها هنا إلىٰ ما حد الجواب فيها ملخصاً.

**فنقول**: قوله: «دخول هذه القبائح في الوجود إما أن يكون واجباً أو جائزاً».

**قلنا**: بل هو جائز، لأن الوجوب يناقض الاختيار[٣] ويدفعه.

**قوله**: «إذا كان جائزاً فإما أن يحتاج إلىٰ مرجحٍ أو لا يحتاج».

**قلنا**: بل هو مفتقر إلىٰ المرجح.

**قوله**: «حال حصول ذلك المرجح إما أن يجب الفعل أو لا يجب».

**قلنا**: يجب بالإضافة إلىٰ الداعي، ويكون جائزاً بالإضافة إلىٰ القدرة، فيكون الوجوب حاصلاً نظراً إلىٰ الداعية، ويبقىٰ الاختيار نظراً إلىٰ جانب القدرة، ولا يلزم بطلان الاختيار[٤] كما زعم، وحينئذ يعقل القبح والحُسن، ويعقل إضافتهما إلىٰ العقل علىٰ هذا التحقيق فبطل ما توهمه، وسيأتي لهذا الكلام مزيد كشف وتقرير في مواضعه اللائقة به بعون الله ومشيئته.

**الشبهة الثانية**: لو كان التقبيح[٥] والتحسين من مقتضيات العقول كما هو مذهبكم لكان لا يخلو[٦] إما أن يقضي بهما من حيث الضرورة أو من حيث النظر، ومحال

---

(١) (العقلين) في النسخة (ب).

(٢) +(تعالىٰ) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).

(٣) (الاختبار) في النسخة (ب).

(٤) (الاحتبار) في النسخة (ب).

(٥) (القبيح) في النسخة (ب، ج).

(٦) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

أن يقضي بهما من حيث الضرورة لأنهما لو كانا معلومين بالضرورة لوجب اشتراك العقلاء في العلم بهما، كما في سائر الضروريات من البداهة[1] والمحسوسات، وليس الأمر هكذا، فإنَّا نخالفكم في هذا العلم.

**ولا يمكن أن يقال لنا:** أنكم تعلمون التقبيح[2] والتحسين مطلقاً ولا تنازعون فيه، وإنما تظنون أن طريقهما الشرع ومثل هذا يجوز ورود اللبس فيه، كما عرَض للكعبي في مجرد الأخبار المتواترة، فظنه نظرياً.

**لأنَّا نقول:** هذا خطأ، بل نحن ننازعكم في أصل العلم بالقبح والحُسن، فإنَّا نقطع بأنه يحسُن من الله تعالىٰ إيلام[3] البريء من غير استحقاق سابق ولا عوضٍ لاحق، وأن يبتدئ خلقاً في النار يعذبهم من غير جريمةٍ، فدل ذلك علىٰ أنَّا ننازعكم في أصل العلم بالقبح والحُسن، وعلمنا أن ذلك ضرورياً كما زعمتم. ومحال أن يقضي بهما العقل من حيث النظر، لأنَّا لا نعلم طريقاً يمكن أن يتوصل به إلىٰ العلم بهما، فإذا بطل أن يكونا معلومين بالضرورة أو بالنظر، استحال إضافتهما إلىٰ العقل، وهذا مقصودنا.

**والجواب:** أن الأشعرية ومن وافقهم قد أعيا أمرهم في إنكار هذه القضايا الضرورية، واتفاقهم علىٰ ردها وتكذيبها، وللعلماء في توجيه العذر لهم في إنكارها أجوبة ثلاثة:

**الجواب الأول: ذكره قاضي القضاة، وتقريره من وجهين:**

**أحدهما:** ذكره في «المغني» وهو أنَّا إنما ندعي العلم الضروري بقبح الظلم علىٰ سبيل الجملة فيما يعلم تعلقه بفاعله ضرورة، كالواحد منَّا، فأما في حق الله تعالىٰ فإن تعلق فعله به، إنما يعلم من جهة النظر والاستدلال، فلهذا أنكر أن يقال: إنهم لم يعلموا قبحه في حقه لورود شُبهة عليهم فيه.

---

(١) (البداية) في النسخة (ب، ج).
(٢) (القبيح) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ايلامس) في النسخة (ب).

**وثانيهما**: ذكره في تعليق «المحيط» وهو أن العلم بقبح الظلم لا شك في كونه معلومًا بالضرورة، ولكن يجوز أن يقال: إن الله تعالىٰ إنما يخلقه في العاقل بشرط ألا يدخل علىٰ نفسه شُبهة بخلافه، فلما أدخل المجبرة ومن تابعهم الشُبهة علىٰ أنفسهم؛ لا جرم لم يعلموا قبحه.

**الجواب الثاني: ذكره الشيخ أبو الحسين**: وهو أن الأشعرية كلهم يعلمون قبح الظلم ضرورة لا محالة، كما نعلمه، وإنكار قبحه إنما يصدر عن عدد يسير منهم، قد ولعوا[١] بالجدل وشغفوا بمحبة مذهبهم؛ وتقليد أسلافهم، فأما أهل الحديث منهم؛ فلو عرض عليهم ذلك لاعترفوا به، ولم يجحدوه، ولكانوا يعجبون من المنكرين له.

**الجواب الثالث: ذكره بعض المتكلمين**: وهو أن الأشعرية ومن وافقهم، ليس لهم[٢] أن يعتقدوا أن الله تعالىٰ يحُسن منه تعذيب أطفال المشركين إلا إذا اعتقدوا أنهم يستحقون ذلك، إما لأن المعلوم أنهم يكونون كفاراً، وإما لأنهم يستحقون العذاب عقوبةً لإبائهم[٣]، فأما مع عدم ما ذكرنا فلا يمكنهم اعتقاده.

فهذا محصول كلام الشيوخ للعذر للأشعرية ومن وافقهم في إنكارهم بقبح هذه القبائح.

**والمختار في العذر لهم في إنكارها تفصيل نشير إليه**: وهو أنهم منقسمون في إنكارهم لهذه العلوم علىٰ فرقٍ ثلاث: فبعضهم منكر قبحها مطلقًا، مكابرةً منهم وعناداً، وهؤلاء هم الذين غلب عليهم الجدل والحذق من علمائهم. ومنهم من يعترف بالعلم بها، ويقول: إن طريقها الشرع وهم الأكثر منهم والمتدينون. ومنهم من يعترف بها ولا ينكرها، ويقول إن طريقها العقل، وهؤلاء هم العوام، والذين لم

---

(١) (ولغوا) في النسخة (ب). (٢) -(لهم) في النسخة (ب).

(٣) (لانايهم) في النسخة (ج).

يأنسوا بالتحذلق؛ وسلمت طبائعهم علىٰ التشويش، وعقولهم عن التخبط، فهذا هو العذر في جحدهم لهذه العلوم.

وهذا هو محصول كلام أبي الحسين الذي حكيناه عنه فيما سبق.

**الشُبهة الثالثة**: قالوا: نجد من أنفسنا بالبديهة أنَّا إذا عرضنا علىٰ العقل العلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن العشرة أكثر من الخمسة، وغيرهما من القضايا الضرورية، وعرضنا عليه العلم بحُسن هذه الأمور وقبحها، فإنَّا نجد تفرقة بين جزمه بهذه العلوم، وجزمه بقبح المقبحات وحُسن المحسنات، والتفاوت في العلوم الضرورية لا يمكن أن يقال: إنها معدودة في العلوم الضرورية.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأنَّا لا نسلم التفاوت بين هذه العلوم في كونها جلية[١]، **بل نقول**: إنها كلها مستوية في الجلاء، وليس يجوز أن نشك فيما نعلمه، ونجده من أنفسنا بالبديهة لأجل مخالفتكم وعنادكم، ولهذا فإن إنكار السفسطة وعنادهم في العلوم الضرورية كلها، لا يطرق علينا شكًا في العلوم الضرورية، فهكذا خلافكم؛ لا يطرق إلينا شكًا في كون هذه القضايا معلومة بالضرورة.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن هذه العلوم متفاوتة في الجلاء، وأن بعضها أجلىٰ من بعض، فليس تفاوتها في الجلاء يخرجها عن كونها ضرورية، كما أن العلوم النظرية متفاوتة في الخفاء، وتفاوتها في الخفاء لا يخرجها عن أن تكون نظرية، وكما أن العلم بأحوال أنفسنا هو أجلىٰ من العلم بالمحسوسات وسائر الأمور الضرورية، ولم يخرج بذلك عن أن تكون ضرورية، فهكذا فالحق فيه.

فهذا أقوىٰ ما يوردونه في هذا النوع.

---

(١) (صليه) في النسخة (ب)، (أصلية) في (ج).

**النوع الثاني: فيما يتعلقون به على جهة التفصيل في إنكار أن تكون هذه الأحكام معلومة بالعقل.**

ونحن نورد صوراً مما يذكرونه، ونجعلها علىٰ صورة[1] الشبهة، مثل ما قدمنا في النوع الأول.

**الشبهة الأولىٰ: الكذب** قالوا: لو كان الكذب قبيحًا لوقوعه علىٰ وجهٍ لكان لا يخلو إما أن يكون جهة قبحه أمر عائد إلىٰ مجموع الحروف أو إلىٰ أحادها.

**والأول**: باطل، لأن ذلك المجموع لا وجود له أصلاً، لأن[2] الحاصل منه دائمًا ليس إلا الحرف الواحد، وما لا وجود له يستحيل أن يكون متصفًا بصفة أو يضاف إليه حكم، لأن الأمور العدمية يستحيل أن يضاف إليها[3] حكم من الأحكام.

**والثاني**: باطل أيضًا، لأن كل ما كان كذبًا كان حرفًا، ولو[4] كان كل واحدٍ من تلك الحروف كذبًا، كان كل واحدٍ منها حداً، وهذا محال، فبطل أن يقال: إن قبح الكذب معلوم بالعقل.

فهذه زُبدة ما عوّل عليه صاحب «النهاية».

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأن قدح ما ذكرتموه في كون الكذب قبيحًا فليقدح[5] في كونه كلامًا وخبراً.

**وبيانه**: أنَّا نقول: الموصوف بالكلامية والخبرية إما أن يكون مجموع الحروف أو أحادها، والقسمان باطلان بما ذكرتموه[6]، فيلزمكم أن تبطلوا كونه كلامًا وكونه خبراً. وهذا لا يمكن إنكاره.

---

(١) (صور) في النسخة (ب).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (إليه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فلو) في (ج)، -(فلو) في النسخة (ب).
(٥) (ليقدح) في النسخة (ب).
(٦) (ذكروه) في النسخة (ج).

**وأما ثانيًا**: فلأنَّا نقول: الذي يضاف إليه القبح هو التلفظ بهذه الحروف، بشرط استكمالها وتمامها، فلا يلزم ما ذكرتموه.

**الشبهة الثانية: الظلم**: قالوا: لو كان قبح الظلم معلومًا بالعقل، لكان لا يخلو[1] حاله إما من الأمور الجائزة، فلا يجوز حصولها لا لأمر. وإن كان حصولها لأمر: فذلك الأمر لا يخلو حاله إما أن يكون راجعًا إلىٰ ذاته أو إلىٰ الفاعل، أو إلىٰ العلة، وهذه الأقسام الثلاثة كلها باطلة باتفاق الكل منَّا ومنهم، فبطل أن يقال: إن القبح المؤثر فيه أمر عقلي، وإذا بطل ذلك ثبت أن المؤثر فيه هو النهي كما قلناه.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً: فلأنَّا نقول**: إن حقيقة الظلم متميزة عن غيرها من سائر الحقائق، فالذي وقع به التميز يجب أن يكون هو المؤثر في قبحه.

**وأما ثانيًا: فنقول**: المؤثر في قبح الظلم هو الضرر، بشرط إضافة هذه القيود؛ من كونه لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق إلىٰ تمامها، فبطل ما قالوه.

**الشبهة الثالثة: تكليف ما لا يطاق**: قالوا: لو كان قبيحًا لوجهٍ عائدٍ إليه، لما كان من فعل الله، فلما فعله الله تعالىٰ دل علىٰ أنه ليس قبيحًا لأمرٍ عائدٍ إليه.

**وإنما قلنا**: «إن الله قد فعله»، فلأن فعلنا لا يحصل إلا عند الداعية، والداعية لا شك في كونها من فعل الله، ومتىٰ حصل الداعي كان الفعل واجبًا، وذلك يقتضي وجوب كوننا فاعلين لأفعالنا علىٰ جهة الوجوب، وما كان حصوله واجبًا؛ كان التكليف به تكليفًا لما لا يطاق، كما نقول في المرمي من شاهقٍ بالنزول، فإنه إنما كان قبيحًا لكونه واجبًا، فثبت أن تكليف ما لا يطاق قد حصل من جهة الله تعالىٰ.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما فعله الله تعالىٰ فليس قبيحًا»، فلأن القبح إنما قبح لأجل

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

النهـي، والنهـي في حـق الله محال، فبطل بمـا حققناه أن تكليف مـا لا يطاق يكون قبيحـًا، وهذا هو المقصود.

**والجواب**: أن مبنىٰ هذه الشُبهة علىٰ أن الفعل يجب عند حصول الداعية، **ونحن لا نسـلم ذلك**، وسنشـرح الـكلام فيه، وإن مع تسـليم الوجـوب لا يبطل الاختيار وتقريره في خلق الأعمال بمشيئة الله تعالىٰ.

**الشـبهة الرابعة: العبث**: قالوا: لو كان العبث قبيحـًا لكان لا يقبح إلا لوجهٍ عائدٍ إليه كما زعمتم، وذلك الوجه ليس إلا أنه عارٍ عن غرَض، والفعل لا يعقل حصوله مـن دون غرَض، وما كان حصوله مسـتحيلاً فلا وجود له؛ فضـلاً عن أن يقال: إنه يوصف بكونه قبيحـًا.

**والجواب**: أن قبح العبث عندنا يكون لأمرين:

**أحدهما**: أن يقال: إن الفعل متىٰ كان عاريـًا عن غرض.

**إما تحقيقـًا**: علىٰ مقتضىٰ كلام الشـيوخ من أصحاب أبي هاشم: فإن عندهم أن الداعي ليس شـرطـًا في وجـود الفعل، فلهذا أمكن وجوده مـن دون غرضٍ؛ فكان عبثـًا.

**وإمـا تقريراً**: علىٰ مقتضىٰ كلام الشـيخ أبي الحسـين: فإن عنـده أن الداعي هو شرط في وجود الفعل، فلهذا لو قدرنا وجود الفعل من دون غرض لكان عبثـًا.

**وثانيهمـا**: أن يقـال: إن الفعل متىٰ كان عاريـًا عن غرض مثلـه كان عبثـًا[١] علىٰ قول الجميع.

**ومثالـه**: من يسـافر مـن بلده إلىٰ بلـد آخر؛ ليبتـع متاعه بعشـرة، وقيمته في بلده عشرة، فهذا السفر يعد عبثـًا، لأنه عار عن غرض سفر مثله يقطع فيه بالربح ويتحقق

---

(١) (عنيـًا) في النسخة (ج).

الزيادة لأجله، فهذا هو الوجه عندنا في كون العبث قبيحًا، فبطل أن يقال: إن العبث لا وجه يتحقق في قبحه كما زعموه.

فهذه الأمور الأربعة هي أقوىٰ ما يوردونه في إبطال التقبيح العقلي، وما عداها ركيك ضعيف. ومن عرف ما قلناه ها هنا أمكنه القدح فيما يوردونه من غيره، أو فساد ما يذكرونه بعد الإحاطة بما ذكرنا سهل.

فهذا تمام الكلام علىٰ الباب الأول في التحسين والتقبيح العقليين. وبالله التوفيق.



# الباب الثاني
## في إقامة الدلالة على حكمة الله تعالى

**اعلم** أن الغرض بالكلام في هذا الباب هو تقرير قاعدة الحكمة، وتنزيه الله تعالىٰ عن فعل القبيح، والإخلال بالواجب، وقد قررنا فيما سبق معنىٰ وصفنا لله تعالىٰ بأنه عدل حكيم -فلا وجه لتكريره- والذي نتصدىٰ لذكره ها هنا هو الكلام في تقرير الحكمة، ثم نذكر مطاعنهم العقلية، ثم نردفه بالكلام علىٰ مطاعنهم النقلية علىٰ الحكمة، فلهذا رتبنا الكلام في هذا الباب علىٰ فصول ثلاثة.

وقبل الخوض في بيان هذه الفصول نذكر تحقيق الخلاف في هذه المسألة، **فنقول**: لا خلاف بين المسلمين في كون الله تعالىٰ موصوفاً بالعدل والحكمة، ولا قائل بخلاف هذا القول من أهل القبلة، لكن المجبرة علىٰ طبقاتهم يوافقونا[1] من جهة اللفظ، ويخالفونا من جهة المعنىٰ، فإنهم يصفون الله تعالىٰ بأنه عدل حكيم، خلا أنهم يقولون: إنه تعالىٰ هو المحدث لجميع الفواحش والمعاصي، وأنه خالق لها وأنه لا ضلالة في العالَم ولا قبيح إلا وهو صادر من جهته وحاصل بقدرته، حتىٰ لقد قال بعضهم: في عرض الحِجَاج والمناظرة تسلطاً[2] ووقاحة هو أبلس[3] إبليس، وهو تعالىٰ مصدر لكل ضلالة وتلبيس. فتعالىٰ الله عن مقالة أهل الزيغ وجهالة أهل البدع علواً كبيراً.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة** فلنشرع الآن في شرح الفصول الثلاثة. وبيان كل واحدٍ منها بعون الله تعالىٰ .

---

(١) (يوافقوينا) في النسخة (ج).

(٢) كتب الناسخ أمامها بالهامش (تصلقاً) في النسخة (ج).

(٣) (ابليس) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الأول
## في تقرير قاعدة الحكمة

وقد بينا فيما سبق أن الحكيم في مصطلح المتكلمين هو الذي لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، وأفعاله كلها حسنة، والمقصود من الحكمة يحصل بالكلام في بيان هذه الأمور الثلاثة، فلا جرم رتبنا الدلالة على الحكمة على مقامات ثلاثة.

**المقام الأول: في الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح:**

**وتقريره**: هو أنه تعالىٰ عالِم بقبح القبائح، وغني عنه، وعالِم باستغنائه عنه، وكل من كان هذه حاله؛ فإنه لا يفعل القبيح، فهاتان[1] مقدمتان:

**المقدمة الأولىٰ**: **مبنية علىٰ أصول ثلاثة:**

**أحدها**: حُسن الأشياء وقبحها في أنفسها.

**وثانيها**: كونه تعالىٰ غنيًا في ذاته عن كل الأشياء.

**وثالثها**: كونه تعالىٰ عالِمًا بكل المعلومات، حتىٰ يلزم أن يكون تعالىٰ عالِمًا بقبح القبائح، وعالِمًا باستغنائه[2] عنها.

وهذه الأمور الثلاثة قد سلف تقريرها، فلا وجه لإعادته، وبتمامها يتم ثبوت المقدمة الأولىٰ.

**وأما المقدمة الثانية**: **وهو أن كل من كان هذه حاله، فإنه لا يفعل القبيح:** فللمعتزلة في تقريرها مسلكان:

**المسلك الأول: طريقة القياس**: وهي المحكية عن أصحاب أبي هاشم.

(١) (فهتان) في النسخة (ب). (٢) (باستفايه) في النسخة (ب).

**وتقريرها**: بأن نُبين أن الواحد منَّا قد يكون مستغنيـًا عن فعل القبيح، ثم نُبيّن أنه متىٰ علم استغناؤه عنه؛ فإنه يستحيل منه فعله، ثم نبين أن العلة في استحالة أن يفعله هـو علمه بقبحه، وعلمه بغنائـه عنه، ثم نبين أنه متىٰ كانت العلة ذلك في الشـاهد، وجب أن يكون الحكم في الغائب ثابتـًا كثبوته في الشاهد.

فهذه أمور أربعة لا بد من بيانها في بيان هذه الطريقة.

**بيـان الأول: وهو أن الواحد منَّا قد يكون مسـتغنيـًا عن فعـل القبيح**: فالذي يدل عليـه هو أن الواحد منَّـا إذا قيل له إن صدقت أعطيناك درهمـًا، وإن كذبت أعطيناك درهمـًا، فإنَّا متىٰ قدّرنا استوائهما[1] من جميع الوجوه من غير زيادة في أحدهما ولا نقصان، ثم قدّرنا أن الإنسان خلق دفعةً واحدةً، ولم يأنس بأحدٍ، ولم يخالط أقوامـًا في زمـان الصبا، وأحوال النشـؤ، ولا أَلِـفَ مذهبـًا من المذاهب، ولـم يكن معتقداً لثواب ولا عقاب، ففي هذه الحالة يكون الصدق والكذب مستويان، وإذا كان الأمر علىٰ ما قلناه، كان والحالة هذه مستغنيـًا بالصدق عن الكذب، وهو مرادنا.

**بيان الثاني: وهو أنه متىٰ علم استغنائه[2] عنه، فإنه يستحيل منه فعله**: والذي يدل عليـه هـو أنَّا متىٰ قدّرنا حصوله علىٰ هـذا الوجه، فإنَّا إذا راجعنا أنفسـنا، فإنَّا نعلم بالضرورة أنه لا يفعل الكذب، ونجد عقولنا نافرة عن فعله.

**بيان الثالث: وهو أن العلة في اسـتحالة فعلـه للقبيح هو علمه بقبحه، وغناه عنه، وعلمه بغنائه عنه**: فالذي يدل عليه هو أنَّا متىٰ علمنا هذه الأمور فإنَّا نعلم استحالة فعله للقبيح، ومتىٰ لم نعلم الأمور أو لم نعلم واحداً منها فإنَّا لا نعلم استحالة فعله للقبيح، فلما أن دار العلم باسـتحالة فعل القبيح علـىٰ هذه الأمور وجوداً وعدمـًا، كانت هـي العلة، لأن[3] الدوران طريق إلىٰ العلة، والنفـرة العقلية حاصلة بجموع هذه الأمور عن الكذب. فلهذا قضينا بكونها هي العلة في استحالة فعل الكذب.

---

(١) (استواهما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (استغناه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).

**بيـان الرابع: وهو أن هـذه الأمور متىٰ حصلت في الغائـب علىٰ حد حصولها في الشاهد وجب حصول الحكم لا محالة**: فالذي يدل عليه هو أن العلة متىٰ حصلت، فإنه يستحيل تخلف الحكم عنها.

**قالوا**: فإذا تقرر أن الله أعلم العلماء بقبح القبائح، وأغنىٰ الأغنياء عنها، وأعلمهم باستغنائه عنها، فقد ثبت أن ما علّق عليه الحكم في الشاهد حاصل في حقه تعالىٰ علىٰ أبلغ الوجوه، فيجب أن يتبع ذلك امتناعه تعالىٰ عن فعل القبيح، إذ لو لم يثبت الحكم لعاد علىٰ أصل التعليل بالنقض والإبطال.

**لا يقـال**: إن مـا ذكرتموه علة في امتناعـه عن فعل القبيح هـو مجموع أوصاف، والحكم الواحد لا يجوز تعليله بعلل متعددة، لأن الأثر الواحد لا يمكن نسبته إلىٰ مؤثرين، بل يجب أن تكون العلة أمراً واحداً.

**لأنَّـا نقول**: هذا خطأ، فإنكم تعتقدون أنَّا نسـلك طريقـة التعليل، وأنَّا نثبت علة ومعلولاً وموجبًا، ولسـنا نقول بالعلة والمعلـول، فيلزم ما ذكرتموه، ولكنا نقول: إن من كان بهذه الصفة اسـتحال منه فعل القبيـح، كما نقول: إن الضرر متىٰ كان لا نفع فيه ولا دفع ضررٍ ولا استحقاق كان قبيحًا، وليس ثمَّ علة ولا معلول.

فهذا ملخص ما ذكره أصحاب أبي هاشم في تقرير طريقة القياس.

**المسـلك الثـاني: طريقة الداعـي**: وهـي المحكية عن الشـيخين أبي الحسـين والخوارزمي وهي إثبات هذه المقدمة بطريقة كلية من غير اعتبار مقايسة؛ وتحصيل جامـع[١]، وتقريرها هو: أنه تعالىٰ قد فقد داعيه إلىٰ الفعل القبيح، وخلص صارفه، وكل من كان هذه حاله، فإنه يستحيل منه فعله.

**وإنمـا قلنا**: «إنـه تعالىٰ قد فقد داعيـه إلىٰ فعل القبيح، وخلـص صارفه»، فلأن

---

(١) + علّق الناسخ فوقها: (أي علة جامعية) في النسخة (ج).

الداعـي إلىٰ فعل القبيـح لا يخلو[١] من وجوهٍ ثلاثة: إمـا الجهل كأن يكون الفاعل جاهـلاً بقبحـه أو بغناه عنـه، وإما أن يكون داعىٰ الشـهوة، وإمـا أن يكن هو داعىٰ الحكمة. وكل هذه الأمور الثلاثة غير موجودة في حق الله تعالىٰ[٢].

أما «الجهل والشـهوة»: فلاسـتحالتهما. وأما «داعىٰ الحكمـة»: فلأنه لا يدعوا إلىٰ فعلٍ قبيح، وإنما يختص داعىٰ الحكمة بالإحسان والحسن، **فثبت** أنه تعالىٰ قد فقد داعيه إلىٰ فعل القبيح.

**وإنما قلنا:** «إنه قد خلص صارفه عنه»، فلأنَّا لا نعني بخلوص الصارف إلا علمه بقبحـه، وعلمـه بكونه غنيًا عنه، وهذا أعظم الصـوارف في فعل القبيح، فحصل ما ذكرناه أنه تعالىٰ قد فقد داعيه؛ وخلص صارفه.

**وإنما قلنا:** «إن كل من كان هذه حاله اسـتحال منه فعل القبيح»، فلأن القبيح لو وقـع والحـال هذه؛ لقدح ذلك في كونه واقعـًا بقدرته ومتعلقـًا به، لأن[٣] من حق ما كان مقدوراً أن يقف علىٰ حسـب الداعي والصارف في الفعل والترك، فلو لم يقف علىٰ ما ذكرناه يخرج عن كونه مقدوراً، وهذا محال.

**واعلم** أن نكتة الدلالة وزُبدتها في استحالة فعله تعالىٰ للقبيح هو أنه تعالىٰ عالِم بقبح القبيح، وعالِم بكونه غنيـًا عنه، لأمرين:

**أما أولاً:** فلأن العالِم بالقبيح الغني عنه؛ قد يفعل القبيح إذا كان جاهلاً بغناه عنه.

**وأمـا ثانيـًا:** فلأن الفعـل والترك ينبغـي أن يعلل بالداعي لا بغيـره، والداعي في حق الله هو العلم بالغنىٰ[٤] لا نفس الغنىٰ[٥][٦]، فلهذا كان الوجه في تقرير الدلالة أن

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) حاشية من الناسخ: (وهذا بناء علىٰ أن العلم بالحسن يكفي) في النسخة (ج).
(٣) (لين) في النسخة (ب، ج). (٤) (العنا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (العنا) في النسخة (ب، ج).
(٦) يقصد أنه تعالىٰ يكون عالِمـًا باستغنائه، والعلم بالاستغناء ليس هو الاستغناء نفسه.

يقـال: إنه تعالىٰ عالِم بقبح القبيـح، وعالِم بكونه غنياً عنه، وإن لم نذكر عنه [أنه][١] تعالىٰ غني في ذاته لما ذكرناه.

**المقام الثاني: في إقامة الدلالة على أنه تعالى لا يُخلّ بما هو واجب في الحكمة:**

**وتقريرها**: هو أنه تعالىٰ قد توفر داعيه إلىٰ فعل الواجب، وفقد صارفه عن فعله، وكل مـن توفر داعيه إلىٰ الفعل [يجب أن يفعله][٢]، فلأن الذي يتوقف عليه وجود الفعل الواجب هو أمور ثلاثة:

**أحدهما**: العلم بوجوب الواجب الذي من شأنه أن يستحق الذم علىٰ تركه.

**وثانيها**: أن يكون قادراً علىٰ الإتيان به ومتمكناً من تحصيله.

**وثالثها**: علمه بأنه غني عن الإخلال به.

وهـذه الأمـور حاصلة في حق الله تعالىٰ علىٰ أكمل الوجـوه، فثبت أنه تعالىٰ قد توفر داعيه إلىٰ فعل الواجب.

**وإنمـا قلنا**: «إن كل من توفر داعيه إلىٰ الفعـل فإنه يجب أن يفعله»، فلأنه لو لم يفعله والحال هذه؛ لاستحال كونه قادراً عليه، لأنه لا معنىٰ للقادر إلا أنه الذي إذا توفر داعيه إلىٰ الفعل وجب وجوده من جهته، وهذا هو مطلوبنا.

فأمـا ما يجب علىٰ الله تعالىٰ وما لا يجب فسـنذكره مـن بعد عند الكلام في الرد علىٰ المخالفين؛ بعون الله، ونُبين أن القول بالوجوب لا يستحيل علىٰ الله تعالىٰ.

**لا يقال** ليس يخلو[٣] الحال إما أن يتوقف الفعل في حصوله علىٰ حصول الداعي أو لا يتوقـف، فإن لم يتوقف؛ لم يلزم من انتفاء الداعي إلىٰ فعل الواجب[٤]، فيلزم حصول الواجب مع انتفاء الداعي، فهذا محال. وإن توقف؛ فلا يخلو إما أن يجب

---

(١) -(أنه) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(يجب أن يفعله) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يحلوا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (الواحوجب) في النسخة (ج).

الفعل عند حصول الداعي أو لا يجب، فإن لم يجب لم يلزم من تحقق الداعي في حق الله تعالىٰ إلىٰ فعل الواجبات وجوب كونه فاعلاً لها، وإن وجب بطل استحقاقه تعالىٰ المدح علىٰ فعل تلك الواجبات، لأن كل ما كان حصوله علىٰ جهة الوجوب استحال أن يستحق عليه المدح، وهذا لا يقوله مسلم.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد لأمرين:

**أما أولاً**: فلا نسلم الوجوب بمعنىٰ أنه يستحيل خلافه، لأنه يبطل استحقاق المدح كما قالوه، وإنما نقول: إن حصول الفعل عند الداعية أولىٰ من غيره، وعلىٰ هذا يكون مستحقاً للمدح علىٰ فعله للواجبات.

**وأما ثانياً**: فهب أنَّا سلمنا الوجوب كما زعموه، فإنما يجب من حيث الداعية؛ لا من حيث القدرة، والذي يبطل استحقاق المدح هو الوجوب من جهة القدرة لا من جهة الداعية، فأحدهما بمعزل عن الآخر، وشفاء العليل من هذه المسألة موضوعه «خلق الأعمال» إن شاء الله تعالىٰ.

**المقام الثالث: في الدلالة على أن أفعاله كلها حسنة:**

والذي يدل علىٰ ذلك هو: أنَّا لا نعني بالحسن؛ إلا ما كان لفاعله أن يفعله، ولا نعني بالقبيح إلا ما ليس لفاعله أن يفعله كما سبق منَّا تقريره.

**فنقول**: قد ثبت أن الله تعالىٰ عالم بجميع أفعاله، فليس يخلو[1] حالها إما أن يكون له فعلها أو لا يكون له فعلها. **فإن كان الأول**: فهي حسنة، **وإن كان الثاني**: فهي قبيحة، لكنا قد قررنا استحالة كونه تعالىٰ فاعلاً للقبيح، فيجب أن تكون أفعاله كلها حسنة، وهذا هو المطلوب.

فهذا هو الكلام في تقرير قاعدة الحكمة، ونذكر الآن مطاعنهم عليها بمشيئة الله تعالىٰ.

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

# الفصل الثاني
# في ذكر مطاعنهم العقلية

**اعلم** أنهم يوردون علينا صُوراً يتوهمون أنها مناقضة للحكمة، ويتدرجون بها إلىٰ إبطالها. ونحن نذكرها علىٰ صورة الشُبهة ونبين الانفصال عنها بعون الله وحُسن تأييده.

**الشبهة الأولىٰ**: -وهي أقواها- قولهم: كيف يستقيم لكم قانون الحكمة وأصلها، مع أن الجبر لازم[١] علىٰ أصولكم.

**وبيانه**: أنَّا نقول: الواحد منَّا إذا أراد فعلاً من الأفعال ودعاه إليه داعٍ، فليس يخلو[٢] حال الفعل عند تحقيق الداعية وحصولها إما أن يكون جائز الحصول أو واجب الحصول، فإن كان عند الداعية يجوز حصوله ويجوز ألا يحصل. فلو وجد الفعل والحال هذه لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، وهذا محال بالضرورة، وإن كان عند الداعية يجب حصوله ثبت القول بالجبر.

**وتقريره**[٣]: أن الله تعالىٰ هو المتولي لجميع أفعال العباد وخالقاً لها؛ من الظلم والجهل والكفر وسائر المعاصي، وحينئذ يبطل القول بأن العالِم بالقبيح؛ العالِم باستغنائه عنه؛ يستحيل منه فعله، وهذا ينقض الحكمة ويبطلها.

**والجواب**: أنَّا لا نسلم الوجوب كما زعموه، بل نقول: إن الفعل عند الداعية يجوز حصوله، ويجوز ألا يحصل، لأنه لو كان واجباً حصوله لبطل الأمر والنهي، وحسن المدح والذم والثواب والعقاب، لأن مع القول بالوجوب لا يعقل شيء من هذه الأمور، وهذا باطل بالضرورة، كما سنقرره عليهم من بعده.

---

(١) (لارمس) في النسخة (ب).
(٢) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وتقرير) في النسخة (ب، ج).

**قولـه**: «لو كان الفعل عنـد الداعية جائز أن يحصل وجائـز ألا يحصل، للزم أن يكون حصوله ترجيحًا لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، وهو محال».

**قلنا**: إن الجواز هو الإضافة إلىٰ القدرة، وأما الداعية فليس الجواز مضافًا إليها، وإنمـا لها حظ التعيين والترجيح، لما كان جائزاً بالقدرة، فلهذا لم[1] يكن ترجيحًا بغيـر مرجح كمـا توهموه، وعلىٰ هـذا التقرير الذي لخصناه يكـون الاختيار باقيًا بالقدرة، والجواز حاصل بالإضافة إليها، والرجحان مضاف إلىٰ الداعية، والتعيين منسـوب إليها، فيكن ما يحتاج إليه الفعـل حاصلاً علىٰ هذا التحقيق الذي ذكرناه، ويكون الاختيار صحيحًا، ومع هذا التلخيص يبطل ما ذكروه من التشـنيع علينا في بطلان الحكمة، والحمد لله.

**الشبهة الثانية**: قولهم: العقلاء يستقبحون من كل إنسان أن يفعل فعلاً لغرض من الأغـراض مع حصول علمه اليقين بأنه لن يُفضِ[2] إلىٰ ذلك الغرض، وإنما يُفضي إلىٰ ضده ونقيضه، فإن من جمع بين عبيده وإمائه في دارٍ واحدةٍ وشـدد الشـهوة في حقهم، ثم قال غرضي بذلك أنهم يمتنعون عن الفسـاد والمعصية لكي يستحقوا[3] التعظيـم والإحسـان من جهتي بسـبب ذلـك الامتناع، مـع أنه يعلم يقينـًا أنهم لا يمتنعون، بل يرتكبون الفواحش، فإنه يستقبح منه هذا الفعل، وهذه الصورة بعينها موجودة في حق الله، فإنه قد فعل بعباده هذا الفعل، وهذا يبطل الحكمة ويفسدها.

**والجواب عما ذكروه نجريه علىٰ منهجين**: إجمالي وتفصيلي:

**أمـا الوجـه الجملـي**: فنقول: لمـا ثبت ببرهـان العقـل حكمـة الله بالأدلة التي أسلفناها، وثبت أن الفعل[4] من جهته تعالىٰ وجب أن يُقضىٰ بحُسنه، وإن كان وجه المصلحـة غائبـًا عنا فيه، إذ لو قضينـا بقبحه لكان نقضـًا لقاعـدة الحكمة وإبطالاً لأصلها، وهذا محال.

---

(١) (لمن) في النسخة (ب).

(٢) (لا يقضي) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يستحقو) في النسخة (ب، ج).

(٤) (العقل) في النسخة (ب).

وإذا كان الأمر هكذا سقط ما توهموه من هذه المعارضة.

**لا يقال**: إن دليل الحكمة لا يمكن إفادته للعلم اليقيني إلا إذا كان سالماً عن المعارضة، فإذا كانت هذه المعارضة لا يمكن جوابها إلا بالرد إلىٰ الحكمة، والحكمة لا يمكن تقريرها إلا بعد الجواب عن هذه المعارضة، لزم الدور، وهذا محال.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، بل الحق أن أدلة الحكمة قد فرغنا عن تقريرها وتحقيقها، وليست متوقفة في ثبوتها علىٰ دفع هذه المعارضة، لأنَّا قد قررنا في باب النظر أن الدليل في إفادته لمدلوله لا يتوقف علىٰ نفي المعارض له، وإذا كان الأمر كما قلناه، أمكننا أن نرد ما غمض علينا وجه المصلحة فيه[١] إلىٰ الحكمة؛ ونُحيله عليها، وليس فيه دقة كما ظنوه، فهذا هو الوجه الجملي، وهو أقوىٰ ما وجدته للمعتزلة في دفع هذه المعارضة.

**الوجه الثاني: تفصيلي**: وحاصله أنَّا نقول: ليس يخلو حال هذه التجلية التي ضاقت عنها حواصلهم ولم يتسع لقبولها فطنهم، إما أن تكون حسنة أو قبيحة. فإن كانت حسنةً: فهذا هو مقصودنا، ولا معنىٰ لإيرادها طعناً علينا في الحكمة. وإن كانت قبيحةً فلا بد لها من وجهٍ لأجله يقبح، وهو لا يخلو[٢] من أحد وجوهٍ ثلاثة:

إما لأجل تمكينهم، وإما لأجل تكليفهم، وإما لأجل ترك منعهم عن المعصية بالقسر والإلجاء[٣]. وهذه الوجوه كلها باطلة، فيبطل أن تكون قبيحة.

**أما الأول**: وهو أن يكون قبحها لأجل تمكينهم: فهذا باطل، لأن خلق القدرة والشهوة والعقل فيه نهاية الإحسان إليهم، وأبلغ ما يكون من التفضل عليهم، فكيف يقال بكونه قبيحاً.

(١) -(فيه) في النسخة (ب).
(٢) (يحلوا) في النسخة (ج).
(٣) (والاىحا) في النسخة (ب).

**وأما الثاني**: وهو أن يكون قبحها لأجل تكليفهم: فهذا خطأ، لأن العقول مشيرة وقاضية بحُسن التعريض للمنافع السنية والدرجات العالية.

**وأما الثالث**: وهو أن يكون قبحها إنما كان لأجل تركه لمنعهم بالقسر والإلجاء[١]: وهذا خطأ، لأن معقول التكليف وحقيقة[٢] ماهيته لا يمكن تصورها إلا مع تردد الداعي، وحصول الاختيار[٣] في العقل، والترك والقسر والإلجاء[٤] يناقض ما ذكرناه من الاختيار، فلو منعهم بالإلجاء[٥]والقسر لكان ناقضاً لغرضه في تكليفهم.

فهذه الوجوه التي يمكن أن يقال: إنها وجه في قبح هذه التجلية، قد أبطلناها، فثبت أنه لا وجه لقبحها، فيجب أن تكون حسنةً، وهذا هو المطلوب.

**الشبهة الثالثة**: قولهم: أفعال العباد مخلوقة فيهم، ولا شك أن التكليف متناول لها وإذا كان الأمر فيها هكذا؛ كان التكليف بها تكليفاً لما لا يطاق، وهذا يناقض الحكمة ويبطلها.

**وإنما قلنا**: «إن أفعال العباد مخلوقة فيهم»، فلما سنقرره من بعد في خلق الأعمال.

**وإنما قلنا**: «إن التكليف متناول لها»، فللبرهان علىٰ ذلك، وموافقة الخصم عليه.

**وإنما قلنا**: «إن الأمر إذا كان هكذا كان تكليفاً لما لا يطاق»، فإن الفعل قبل أن يخلقه الله تعالىٰ؛ يستحيل من العبد إيجاده، وبعد أن خلقه الله تعالىٰ يستحيل من العبد الامتناع منه، ففي كلتا[٦] الحالين لا قدرة للعبد علىٰ الفعل، ولا علىٰ الترك، فيكون تكليفاً بما ليس في وسعه وطوقه.

---

(١) (والاىحا) في النسخة (ب).
(٢) (وحقيقته) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الاختبار) في النسخة (ب، ج).
(٤) (والاىحا) في النسخة (ب).
(٥) (بالاىحا) في النسخة (ب).
(٦) (كلتىٰ) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إن هذا يناقض الحكمة»، فلأن تكليف الجماد بالمشي، والأحجار بالطيران[١]، وأمر الأشجار بالكتابة، يعد من السفه والجهل والحماقة، وما كان معدوداً من السفه لا يكون معدوداً في الحكمة.

**والجواب**: أن هذه الشُبهة علىٰ ركتها مبنية علىٰ أن أفعال العباد مخلوقة فيهم، وهو باطل، وكيف لا؟ وفيه إبطال لقواعد الشرع، وهدم لمنابره، ورد لما جاء به الأنبياء، وإفحام لهم، كما سنوضحه[٢] عليهم فيما يلزمهم علىٰ قولهم هذا.

**قوله**: «سنقرره في خلق الأعمال».

**قلنا**: وسيجيء إبطاله في ذلك الموضع بمشيئة الله.

**قوله**: «إن كان الأمر هكذا فهو تكليف لما لا يطاق».

**قلنا**: القول بتكليف ما لا يطاق لازم علىٰ سياق مذهبكم الفاسد، وهو مقرر علىٰ أصلكم المائد[٣]، فإنما عواره علىٰ أنفسكم، وغباره علىٰ وجوهكم؛ كما سنقرره في مواضعه اللائقة بعون الله.

**وقوله**: «تكليف الجماد بالمشي، يُعد من المشقة، فلا يكون معدوداً في الحكمة».

**قلنا**: وأي سفهٍ أعظم مما ركبتم، وأي شنع أقبح مما آتيتم، فإن تكليف ما لا يطاق بالإضافة إلىٰ ما ركبتموه من إضافة القبائح والفضائح إلىٰ الله تعالىٰ، وصدورها عن قدرته، وحصولها بإرادته علىٰ جميع وجوهها وأحوالها هو غرفة من بحر لجيّ لا ينفد، فبطل ما زعموه.

**الشبهة الرابعة**: قولهم: من كان له عبيد وإماء أمرهم بتحصيل منافعه، ونهاهم

---

(١) (يالطين ان) في النسخة (ج). (٢) (سبق صحة) في النسخة (ب).

(٣) **المائد هو**: من يصيبه دوار من ركوب الطائرة أو البحر، وتأتي بمعنىٰ المائل، والمعنىٰ أن الأصل مائل كحال ذلك المصاب من دوار البحر. راجع لسان العرب، (٣/ ٤١٢)، تاج العروس، (٩/ ١٩٣)، جمهرة اللغة، ابن دريد، (٢/ ٦٨٥).

عن ارتكاب مضارة، ثم أمر عقيب ما أمرهم ونهاهم من يستفسدهم عن امتثال أوامره ويخذلهم عن تحصيلها؛ ويعرفهم بمواقعة مناهيه وارتكابها، ومكنهم[١] من ذلك، وأعطاهم[٢] القدرة عليه، فإن[٣] كل عاقل يعلم بالضرورة قبح ما هذا حاله، ويعده من السفه والعبث، ويهزأ به[٤] ويضحك من عقله، وهذه الصورة بعينها حاصلة في حق الله تعالىٰ، لخلقه للعباد وتكليفهم، ثم يخلق إبليس ومكنه من[٥] إغوائهم وإضلالهم ودعاهم إلىٰ مخالفة الأوامر وارتكاب المناهي، وهذا يناقض الحكمة، ويقضي بفسادها.

**والجواب عما ذكروه من أوجه ثلاثة:**

**أما أولاً**: فإنَّا نقول: إن في خلق إبليس مصالح[٦] عظيمة، ونفع كثير، **إما بالإضافة إليه**: فلأن الإحسان عليه بالتكليف ونفعه به؛ كالإحسان إلىٰ سائر المكلفين غيره. **وإما بالإضافة إلىٰ غيره من الخلق**: فليكون خلقه أدخل في المحبة والبلوىٰ[٧]، حتىٰ يعظم الثواب، ويكثر الأجر لأجل مخالفته في كل ما وسوس به، وأدلىٰ بحبل غروره، كما قال تعالىٰ: ﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقوله: ﴿وَلِيُمَحِّصَ[٨] ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [آل عمران: ١٤١]، وغير ذلك من الآيات التي تشعرنا بالبلوىٰ والمحبة.

**وأما ثانياً**: فلأن[٩] الحال في خلق إبليس كالحال في خلق الشهوة، فإذا كان خَلقُها لا إشكال في حُسنه مع ما فيها من الإغراء بالقبيح ويشتهيه، فهكذا الحال في خلق إبليس.

**وأما ثالثاً**: فلأنه إنما كان يقبح خلق إبليس كما زعموا لو كان خلقه من أجل

---

(١) (ومكنه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (واعطاه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وان) في النسخة (ج).
(٤) (ويهوايه) في النسخة (ج).
(٥) (مر) في النسخة (ج).
(٦) (مصالحه) في النسخة (ب).
(٧) (فالبلوىٰ) في النسخة (ج).
(٨) (ومحص) في النسخة (ب).
(٩) (فلين) في النسخة (ب، ج).

الاستفساد كما ظنوه، فأما إذا كان الغرض به ما ذكرناه من الإحسان إليه بتكليفه وزيادة البلوىٰ في خلقه لسائر المكلفين، فالفساد إنما حصل بدعائه، فأما خلقه فهو حسن لما حققناه، لأن المعصية ممكنة من الخلق بخلقه وغير خلقه(١).

**نعم** اختلف الشيخان في خلق إبليس وما يقع بسببه من المعصية، مع اتفاقهما علىٰ حُسن خلقه في الابتداء(٢). فالذي ذهب إليه الشيخ أبو علىٰ: أنه لا يعصي بخلق إبليس إلا من كان يعصي لو لم يكن خُلق(٣).

**وقال أبو هاشم:** أنه يجوز حصول الزيادة في المعصية بخلقه علىٰ ما كان لو لم يخلق.

**وهذا هو المختار**، ويدل عليه أمران:

**أما أولاً:** فلأن في وسوسته وتغريره ودعائه وتسويله زيادة في المعصية لا تخفىٰ، وتأثير لا يمكن دفعه.

**وأما ثانياً:** فلأن الشرع قد أشار إلىٰ ما ذكرناه كما قال: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٥﴾﴾ [محمد: ٢٥]، وغير ذلك من الآيات التي يُشعر ظاهرها حصول المعصية لأجله وبسبب تغريره.

**فأما المثال الذي ذكروه:** في حال السيد وعبيده فليس مطابقاً للممثول(٤)(٥) لأمرين:

**أما أولاً:** فلأن المثال مفروض علىٰ أن السيد لما كلف عبيده خدمته أمر من يستفسدهم عنها، ويخذلهم عن الإتيان بها، ولا إشكال في قبح مثل هذا، فإن الأمر

---

(١) وتأكيداً لما ذهب إليه الإمام يحيىٰ في هذا المعنىٰ نقول: إن شتىٰ أنواع المعاصىٰ وصنوفها كانت واقعة من الجن قبل طرد إبليس ولعنة، ففي وقت ما كان إبليس عابداً قبل خلق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ كانت هناك من الجن من يسفك الدماء ويُفسد في الأرض كما نص علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾.

(٢) (الابتدئ) في النسخة (ج). (٣) (يخلق) في النسخة (ب، ج).

(٤) (للمثول) في النسخة (ب، ج).

(٥) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (أي للمماثلة) في النسخة (ج).

بالمفسدة قبيح، وليس وزانـًا[1] لما ذكرناه من خلق إبليس، فإن الله تعالى ما أمر إبليس بالإغواء والإضلال وإنما أُمر بالانقياد والإحتكام[2] لأمر الله، فأساء الإنسان لنفسه وعصى واستكبر وكان من الكافرين.

**وأما ثانيـًا**: فلو سلمنا[3] أنه لم يأمر من يستفسدهم، ولكنه أمر من يدعوهم إلى مخالفة أمره، ويثبطهم عن تحصيل منافعه يقبح ذلك أيضـًا، لأن هذا التمكين ليس فيه إلا مجرد إفسادهم من غير تعريض لهم إلى درجات ومنافع عظيمة، حتى لو فرضنا أن الحال في حقهم كالحال في حق إبليس، يحسن ذلك من جهة السيد كما حسن في حق إبليس، ولا شك أن التكليف بخلق إبليس هو إثم، والثواب على مخالفة وسواسه أوفر وأعظم منه، إذا لم يختلقه، لأن[4] في خلقه مزيد تمحيص وابتلاء كما نبه[5] على هذا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدۡعُواْ حِزۡبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝٦﴾ [فاطر: ٦].

**الشبهة الخامسة**: قولهم: أمر الله الكفار بالإيمان به، والتصديق برسله، والإيمان منهم بما ذكرناه محال، لأن الله تعالى قد علم أنهم لا يؤمنون، وأخبر عنهم أيضـًا بأنهم لا يؤمنون، فلو وقع منهم الإيمان والحال هذه لأدى ذلك إلى انقلاب علمه جهلاً؛ وخبره الصادق كذبـًا، والجهل والكذب في حقه محالان، وما أدى إلى المحال فهو محال، فإذن التكليف بمثل هذا يكون محالاً، وهذا ينقض الحكمة ويبطلها، لأن من شأن الحكيم أن لا[6] يكلف إلا بالممكن حصوله.

**والجواب**: أنَّا لا نسلم أن وقوع الإيمان من الكافر محال، لأنَّا سنقرر فيما بعد أن القدرة على خلاف المعلوم صحيح، وأنه ممكن ويبطل كلام عبَّاد، ولا نسلم أيضـًا أن حصول الإيمان من الكافر يُفضي إلى انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وصدقه كذبـًا.

---

(١) (ورانا) في النسخة (ج).
(٢) (والاحكام) في النسخة (ب).
(٣) (أسلمنا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٥) (بيه) في النسخة (ب، ج).
(٦) (الحكيم ألا) في النسخة (ب).

**وبيانه**: أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به، فإن كان الشيء واقعًا، تعلق العلم بوقوعه، وإن كان غير واقعٍ؛ تعلق العلم بأنه غير واقع، فإذا فرضنا أن الإيمان واقعًا: لزم القطع بأن الله تعالى كان عالِمًا بوقوعه في الأزل. وإن فرضنا أنه غير واقع وجب القطع بأنه كان في الأزل عالِمًا بأنه غير واقع، وإذا كان الأمر فيه هكذا.
**فنقول**: إن فرض وقوع الإيمان بدلاً عن الكفر لا يقتضي تغيير[1] العلم بل يقتضي أن يكون الحاصل في الأزل هو العلم بالإيمان بدلاً عن الكفر، وهذا لا مانع فيه.

وهكذا القول في الجبر؛ يجري على هذا المجرى، وسيأتي لهذا الكلام مزيد من إيضاح إذا تكلمنا في صحة القدرة على خلاف المعلوم.

فهذا هو الكلام على ما ذكروه ها هنا، ولم نذكر من شُبههم العقلية إلا ما اعتمد عليه صاحب «النهاية»، فأما ما ذكره غيره من المطاعن، فقد أغفلنا ذكره لركته وضعفه.



(١) (يعيين) في النسخة (ج).

## الفصل الثالث
## في ذكر مطاعنهم السمعية

**اعلم** أن المجبرة على طبقاتهم يزعمون أن الله تعالى هو الذي أضل أكثر الخلق عن الدين وصدهم عن سواء السبيل، وأنه خلق فيهم الكفر والمعصية وعقدها بنواصيهم، بحيث لا محيص لهم عنها أبداً، وأوردوا في نصرة قولهم هذا آيات يتمسكون بها، ومنها ما يدل بزعمهم على الإضلال، ومنها ما يدل على الطبع والختم، ومنها ما يدل على الفتنة والتزيين والإغفال، ومنها ما يدل على نفي الهداية، فهم يوردون هذه دلالةً على خلق الكفر والمعصية.

**وقد حكى عن رجل منهم يعرف بابن أخت عبد الواحد**(١) أنه زعم أن الله تعالى لا يخلق الضلال في الخلق ابتداء، وإنما الذي يجوز في الحكمة بزعمه هو أن يختم على قلوبهم ويطبع عليها بعد كفرهم وشركهم، فإذا فعلوا الكفر فقد استوجبوا إضلال الله لهم بالمنع من التوبة والإنابة، وهذا فاسد، وما يبطل به مذهب المجبرة من إخوانه؛ يبطل مذهبه، لانتظام قوله في سلك أقوالهم.

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة وغيرهم من علماء الدين إن الله تعالى قد هدى جميع الخلق إلى ما كلفهم بالأعلام النيرة، ونصب الأدلة الواضحة، وأزاح عللهم، وأنه لا يضلهم بعد إذا هداهم، ولا يلبس عليهم بعد إيضاحه لهم.

---

(١) **بكر بن أخت عبد الواحد** بن زيد البصري الزاهد ذكره بن حزم في الملل والنحل في جملة الخوارج قال كان يقول في كل ذنب ولو صغر حتى الكذبة الخفيفة على سبيل المزاح بفاعله كافر مشرك بالله من أهل النار إلا إن كان من أهل بدر فهو كافر مشرك من أهل الجنة وكان تلميذه عبد الله بن عيسى يقول إن المجانين والأطفال والبهائم لا يألمون البتة بشيء نزل بهم من العلل وغيرها لأن الله لا يظلم مثقال ذرة ونقل بن قتيبة مسألة الأيلام عن بكر نفسه ومن شنعه أن من سرق حبة خردل كان مخلدًا في النار مع الكفرة وبالغ بن قتيبة في الرد عليه في هذه المقالة. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، (٢/ ٦٠)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، (٤/ ٣٧ و١٤٦).

ونحن الآن نورد ما جعلوه عمدةً لهم من الآي المشابهة في هذه الأنواع، ونبطل تمسكهم بها، وانقطاع علائقهم ووسائلهم عنها بعون الله، بعد أن نتكلم علىٰ إطلاق لفظـي الضلال والهدىٰ، وبيان معانيهما، وضبط مجاريها، فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الفصل علىٰ تمهيد وأنواع أربعة.

**أما التمهيد**: فنذكر فيه استعمال لفظي الضلال والهدىٰ، **وفيه بحثان**:

**البحث الأول: في بيان ما يستعمل فيه لفظ «الضلال»**:

**وهو يطلق ويراد به[1] معان ستة**:

**أولها: الصد والإغواء والميل عن الطريق والتغرير والتعمية** وهو نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ۝٨٥﴾ [طه: ٨٥]، وقوله: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ﴾ [طه: ٧٩]، وقوله: ﴿لَّقَدْ أَضَلَّنِى عَنِ ٱلذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَآءَنِى﴾ [الفرقان: ٢٩]، أي صدني وأغواني.

**وثانيها: بمعنىٰ الإضاعة والفوات والإبطال**، ومنه قولهم أضل فُلَان راحلته، وضل علىٰ فُلَان متاعه؛ أي فات، وضل علىٰ كذا أي ذهب وفات، قال زهير:

**إنَّ الرَزِيَّةَ لا رَزِيَّةَ مِثلُها ❊ ما تَبتَغي غَطَفانُ يَومَ أَضَلَّتِ**[2]

يريد فقدها لرئيسها وسيدها المطاع، وعلىٰ هذا يحمل قوله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ۝٢١﴾ [هود: ٢١]، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف: ١٠٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ ضَلُّواْ عَنْهُمْ ۚ وَذَٰلِكَ إِفْكُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٨]، أي فقدوهم وقت الحاجة والدفاع بهم، ومنهم قوله تعالىٰ: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٤﴾ [محمد: ٤]، أي لن يبطلها، وقال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝١﴾ [محمد: ١].

**وثالثها**: بمعنىٰ العقوبة، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ۝٤٧﴾ [القمر: ٤٧]، ويشهد له قوله: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [القمر: ٤٨]، وهكذا قوله تعالىٰ: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ فِى ٱلْعَذَابِ وَٱلضَّلَٰلِ ٱلْبَعِيدِ ۝٨﴾ [سبأ: ٨].

---

(١) -(به) في النسخة (ب).

(٢) البيت من بحر الكامل.

**ورابعها:** استعمال الضلال في معنى وجدان الغير ضالاً، كما يقال: أحمدت فُلانـًا؛ إذا وجدتـه محمـوداً، وأحييـت الأرض؛ إذا وجدتها حية النبـات، وفي كلام عمرو بن معـدي كرب[١] يخاطب مجاشـعًا السـلمي[٢]: «لله دركم يـا بني سـليم، قاتلناكم فما أجبناكم، وسـألناكم فما أبخلناكـم، وهاجيناكم فما أفحمناكـم»[٣]، أي فما وجدناكم على هذه الصفات المذمومة، وعلى هذا المعنى يحمل قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ﴾ [الجاثية: ٢٣]، أي وجدته ضالاً، وقوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهۡدُواْ مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ﴾ [النساء: ٨٨].

---

(١) **عمرو بن معدي كرب بن عبد الله بن عمرو بن عصم بن زبيد الأصغر** (٠٠٠ - ٢١ هـ = ٠٠٠ - ٦٤٢ م) وكان عمرو فارس العرب ويكنى أبا ثور، وفد على المدينة سنة٩ هـ في عشرة من بني زبيد، فأسلم وأسلموا، وعادوا. ولمـا تـوفي النبي ﷺ ارتد عمـرو في اليمن. ثم رجع إلى الإسـلام، فبعثه أبو بكر إلى الشـام، فشـهد اليرموك، وذهبـت فيهـا إحـدى عينيه. وبعثـه عمر إلى العراق، فشـهد القادسـية. وكان عصـيّ النفس، أبيّها، فيه قسـوة الجاهلية، يكنى أبا ثور. وأخبار شـجاعته كثيرة الجزء المتمم لطبقات ابن سـعد، ابن سعد، ص٧٥١، الإصابة (٥٩٧٢)، وسمط اللالئ (٦٣) والشعر والشعراء (١٣٨)، وخزانة الأدب (١/ ٤٢٥)، والأعلام (٥/ ٨٦) .

(٢) **مُجَاشِـع السُّـلَمي** (٠٠٠ - ٣٦ هـ = ٠٠٠ - ٦٥٦ م): مجاشـع بـن مسـعود بـن ثعلبة السـلمي: صحابي، مـن القادة الشـجعان. اسـتخلفه المغيـرة بن شـعبة على «البصـرة» في خلافة عمـر. وغزا «كابـل» وصالحه صاحبهـا «الأصبهبـذ». وقيل: كان على يديه فتح «حصـن أبرويز» بفارس. وكان، يوم الجمل، مع «عائشـة» أميـرًا على بني سـليم، فقتل فيه، قبـل الوقعة ودفن بداره في «بني سـدوس» بالبصرة. له خمسـة أحاديث، في الصحيحيـن وغيرهمـا، وكان من الكرماء: وفد عليـه عمرو بن معدي كرب، وهو في البصرة، فأعطاه عشـرة آلاف درهم،وفرسـا وسـيفا ودرعا. الأعلام، (٥/ ٢٧٧)، تاريخ أصبهان = أخبار أصبهان، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسـحاق بن موسـى بـن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)، المحقق: سـيد كسـروي حسـن، الناشـر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ-١٩٩٠م، (١/ ٧٠) والإصابة: (ت ٧٧٢٣) وتهذيـب التهذيـب (١٠/ ٣٨) والجمع بيـن رجال الصحيحين (٢/ ٥١٥) ومعجم ما اسـتعجم من أسـماء البلاد والمواضع، للعلامة عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسـي (ت ٤٨٧ هـ)، تحقيق مصطفى السـقا، مكتبة الخانجي، مصر، (١١٠٨) والعقد الفريد، أبو عمر شـهاب الديـن أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي، الناشر: دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ (٢/ ٦٦).

(٣) انظـر أدب الكاتـب، (أو) أدب الكتّاب، أبو محمد عبد الله بن مسـلم بن قتيبـة الدينوري، المحقق: محمد الدالي، الناشر: مؤسسة الرسالة، (١/ ٤٣٤)، وإصلاح المنطق، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٢ م، ص ٢٥٠.

**وخامسها**: بمعنىٰ النسيان: كقوله عز وعلا: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

**وسادسها** بمعنىٰ الذهاب عن الشيء والغفلة عنه، وهذا نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحىٰ: ٧]، أي وجدك غافلاً عما أراد به من النبوة والكرامة.

وربما يأتي الضلال مستعملاً في غير ما ذكرناه في ظاهره وحقيقته راجعة إلىٰ هذه المعاني، فهذه المعاني التي يفيدها لفظ الضلال في لسان أهل الأدب إذا أطلق.

فأما ما يحكىٰ عن بعض المتكلمين من استعمال أضل بمعنىٰ الحكم والتسمية كما يقال: عدله؛ إذا سماه وحكم عليه بالعدالة، وحمل علىٰ هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا۟ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨]، أي حكم عليه بالضلال، وسماه به، فهو ضعيف لأنه لم ينقل عن أئمة من أئمة اللغة، واستعماله في هذا المعنىٰ لم يورده الجوهري في معاني «أضل»، ولا ذكره الزمخشري في معاني «أفعل» في «مفصله»، وهذا بذلك علىٰ أنهم لم يستعملوه في هذا المعنىٰ، ويجب حمل الآية علىٰ ما ذكرنا من الوجدان للشيء ضالاً كما قررناه، فهذه جملة معاني الضلال.

**البحث الثاني: في بيان ما يستعمل فيه لفظ الهدى: وهو يطلق ويراد به معنيان على حدهما:**

**أولهما: الدلالة والإرشاد** والتعريف لمسالك السداد، واستعماله في هذا المعنىٰ كثير مطرد في لسانهم، كقول القائل لغيره: «اهدني الطريق»، أي دلني عليها، وهديت الأعمىٰ[1] إذا أخذت بيده لئلا يقع في مهواه، وقال دريد بن الصمة[2]:

---

(١) (الاعما) في النسخة (ب، ج).

(٢) **دريد بن الصمة** بن بكر ابن علقمة بن خزاعة بن غزية بن جشم بن معاوية بن بكر بن هوازن. كانت له أيام وغارات، وكان من فرسان قيس المعدودين؛ وعاش دريد بن الصمة نحواً من مئتي سنة حتىٰ سقط حاجباه علىٰ عينيه. وأدرك الإسلام ولم يسلم؛ وقتل يوم حنين، وإنما خرجت به هوازن تتيمن به. مختصر تاريخ دمشق، لابن عساكر، محمد بن مكرم بن علىٰ، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الانصاري الرويفعىٰ الإفريقىٰ، المحقق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار النشر: دار الفكر للطباعة =

فَلَمّـا عَسـوني[١] كُنتُ مِنهُـم وَقَد أَرىٰ ❊ غِوايَتَهُـم وَأَنَّنـي غَيـرُ مُهتَـدي[٢]

وقال طرفه[٣]:

يجوز بها الملاح طوراً ويهتدي[٤].

وهذا المعنىٰ في الهدىٰ هو نقيض المعنىٰ الأول في الضلال، وهو الصد والإغواء كما ذكرناه، وعلىٰ هذا المعنىٰ من الهدىٰ ورد آيات من القرآن كثيرة، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ﴿١٢﴾﴾ [الليل: ١٢]، أي إيضاح الدليل وبيانه، وقال تعال: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ

= والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٤م، (٨/ ١٦٧)، الوافي بالوفيات، الصفدي، (١٤/ ٩).

(١) (عصوني) في النسخة (ب، ج).

(٢) البيت من بحر الطويل وهو البيت السابع عشر من مقصيدة مطلعها:

أَرَثَّ جَديـدُ الحَبلِ مِن أُمِّ مَعبَدِ ❊ بِعاقِبَـةٍ وَأَخلَفَـت كُلَّ مَوعِـدِ.

(٣) طَرَفَة بن العَبْد (نحو ٨٦ - ٦٠ ق هـ = نحو ٥٣٨ - ٥٦٤ م) طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد، البكري الوائلي، أبو عمرو: شاعر، جاهلي، من الطبقة الأولىٰ. ولد في بادية البحرين، وتنقل في بقاع نجد. واتصل بالملك عمرو بن هند فجعله في ندمائه. ثم أرسله بكتاب إلىٰ المكعبر (عامله علىٰ البحرين وعمان) يأمره فيه بقتله، لأبيات بلغ الملك أن طرفة هجاه بها، فقتله المكعبر، شابًا، في (هجر) قيل: ابن عشرين عامًا، وقيل: ابن ست وعشرين. أشهر شعره معلقته، ومطلعها: (لخولة أطلال ببرقة ثهمد) وقد شرحها كثيرون من العلماء. وجمع المحفوظ من شعره في (ديوان - ط) صغير، ترجم إلىٰ الفرنسية. وكان هجاءً، غير فاحش القول. تفيض الحكمة علىٰ لسانه في أكثر شعره. الأعلام، (٣/ ٢٢٥)، مجلة المشرق (١٥: ٢٣٢)، وشرح شواهد المغني ٢٧٢، والزوزني ٢٨، والشعر والشعراء ٤٩، وسمط اللآلي ٣١٩ وفيه: (وهو ابن العشرين، لأنه قتل وهو ابن عشرين عاما)، ومعاهد التنصيص (١/ ٣٦٤)، وجمهرة أشعار العرب (٣٢ و٨٣) وفيها اسمه (عمرو بن العبد)، والتبريزي (٤/ ٨)، وخزانة البغدادي (١/ ٤١٤ - ٤١٧) وفيه عن ابن قتيبة: قتل وهو ابن ست وعشرين سنة. وصحيح الأخبار (١/ ٨ و١٦٢).

(٤) البيت من بحر الطويل، وهذا هو الشطر الثاني من البيت، والبيت كاملًا هو:

عدولية أو من سفين ابن يامن ❊ يجور به الملاح طورا ويهتدي

وهناك قصيدة أخرىٰ لابن حزم الأندلسي مطلعها:

تذكرت ودا للحبيب كأنه ❊ لخولة أطلالٌ ببرقة ثهمد

البيت السادس بها هو:

كأن انقلاب الهجر والوصل مركب ❊ يجوز به الملاح طوراً ويهتدي.

وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، أي دلالات وبينات، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، أي أوضحنا لهم الأدلة وبيناها، فأبوا إلا التمادي علىٰ الجهل، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝﴾ [الشورىٰ: ٥٢]، وهذا المعنىٰ في القرآن لا يحصىٰ كثرته[١].

**وثانيها: الظفر بالمطلوب والفوز بالحظوة من الرغائب الجزيلة**، وهذا كثير في اللسان ظاهر استعماله، وقال: زهير بن أبي سلمىٰ[٢]:

**عَظِيمَيْنِ فِي عُلْيَا مَعَدٍّ هُدِيتُمَا ❊ وَمَنْ يَسْتَبِحْ كَنْزاً مِنَ المَجْدِ يُعْظِمِ**[٣].

يريد بذلك ظفرها بما أصابا من المجد، وجميل الأحدوته، وكريم الذكر بإصلاح ما شجر بين عبس وذبيان، ويحملها لما يحملاه من الحمىٰ له[٤] من أجل الصلاح.

**وقال كعب بن زهير[٥]: يمدح رسول الله ﷺ:**

---

(١) (كثرة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (سلمه) في النسخة (ب، ج).
(٣) معلقة زهير ابن أبي سلمىٰ.
(٤) (الحماله) في النسخة (ب، ج).
(٥) كعب بن زهير (٠٠٠ - ٢٦ هـ = ٠٠٠ - ٦٤٥ م) كعب بن زهير بن أبي سلمىٰ المازني، أبو المضرّب: شاعر عالي الطبقة، من أهل نجد، له "ديوان شعر - ط" كان ممن اشتهر في الجاهلية. ولما ظهر الإسلام هجا النبي ﷺ وأقام يشبّب بنساء المسلمين، فهدر النبيّ دمه، فجاءه «كعب» مستأمنًا، وقد أسلم، وأنشده لاميته المشهورة التي مطلعها: «بانت سعاد فقلبي اليوم متبول» فعفا عنه النبي صلّىٰ الله عليه وآله وخلع عليه بردته. وهو من أعرق الناس في الشعر: أبوه زهير بن أبي سلمىٰ، وأخوه بجير، وابنه عقبة وحفيده العوّام، كلهم شعراء. وقد كثر مخمّسو لاميته ومشطّروها ومعارضوها وشرّاحها، وترجمت إلىٰ الإيطالية، وعني بها المستشرق رينيه باسيه (Rene Basset) فنشرها مترجمة إلىٰ الفرنسية، ومشروحة شرحًا جيدًا، صدّره بترجمة كعب. وللإمام أبي سعيد السكري «شرح ديوان كعب ابن زهير - ط» ولفؤاد البستاني «كعب ابن زهير - ط». الأعلام، (٥/ ٢٦٦)، خزانة الأدب، للبغدادي (٤/ ١١ و١٢) وفيه أن البردة النبويّة بيعت في أيام المنصور الخليفة العباسي بأربعين ألف درهم، وبقيت في خزائن بني العباس إلىٰ أن وصل المغول، والشعر والشعراء ٦١، وابن سلام ٢٠، وابن هشام (٣/ ٣٢)، وعيون الأثر الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس، اليعمري الربعي، أبو الفتح، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، الناشر: دار القلم، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٤/ ١٩٩٣، (٢/ ٢٠٨)، والمشرق (١٤/ ٤٧٠)، وجمهرة أشعار العرب ١٤٨، وسمط اللآلي ٤٢١، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، (٤/ ٤٤٩).

مَهْلاً هَداكَ الذي أَعْطاكَ نافِلَةَ ❁ الْقُرْآنِ فيها[١] مَواعيظٌ وتَفْصيلُ[٢]

أي قضى لك بالظفر والفوز بنيل[٣] المراد، وعلى هذا المعنى ورد آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهۡدِيهِمۡ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمۡۖ﴾ [يونس: ٩]، ومعناه أنه أوصلهم إلى مطلوبهم، وقضى لهم بالفوز بما أعطاهم وأكرمهم، وليس الغرض بهذه الآية الدلالة والبيان، لأنها وردت في شأن أهل الجنة، ولا تكليف هناك عليهم، ولهذا قال: ﴿تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ۝٩ دَعۡوَىٰهُمۡ فِيهَا سُبۡحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ﴾ [يونس: ٩-١٠]، ومعنى ذلك أنهم ظفروا وفازوا وأفلحوا.

**قوله تعالى**: ﴿سَيَهۡدِيهِمۡ وَيُصۡلِحُ بَالَهُمۡ ۝٥﴾ [محمد: ٥]، ولا تكليف بعد القتل أصلاً، وإنما الغرض ما ذكرنا وهو أنهم ظفروا بشريف المآب وعظيم الجوار واطمأنت بهم الدار، وعلى هذا يحمل أيضاً قوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ۝١٠٨﴾ [المائدة: ١٠٨]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَا يَهۡدِيهِمُ ٱللَّهُ﴾ [النحل: ١٠٤]، ولم يرد أنه تعالى لم يُبين لهم؛ ولا أوضح الأدلة، ولا صدهم عن الدين، وكيف؟ وقد قال ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ﴾ [فصلت: ١٧]، وكلام الله تعالى منزه عن التناقض، وإنما الغرض ما ذكرنا وهو خيبة عاقبتهم؛ وقبيح منقلبهم من حرمان الخير، ومتى جرى في كلام أصحابنا أن الهدى يستعمل في معنى الإبانة فهو تقريب.

**والتحقيق**: أنه بمعنى الظفر بالنعمة والفوز بالمطلوب، لأن غرضنا بيان معانيها اللغوية والمستعملة في لسانهم، ولم يكونوا مقرين بالمعاد الأخروي، ولا قائلين بثواب ولا عقاب فيحمل عليه.

**نعم** يكون الهدى مقيداً لنفس الوصول إلى الجنة من حيث إنه ظفر بالبغية والمطلوب، لا من حيث إنه بمعنى الإبانة؛ لما ذكرناه، فأما حمل بلفظ الهدى على الحكم والتسمية كما ذكرناه في لفظ الضلال. وحمل قوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهۡدُواْ

---

(١) (فيه) في النسخة (ب، ج). (٢) البيت رقم (٣٨) من قصيدة «بانت سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ».

(٣) (بسد) في النسخة (ب).

مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨]، أي أتريدون أن تسموهم مهتدين، فقد سماهم الله تعالىٰ ضالين، فهو ضعيف لم يرد به نقل، ولا حكاه أحد من أئمة الأدب(١).

فأما الآية فترد إلىٰ ما قدمنا من المعاني السابقة، فيحمل «الهدىٰ» فيها علىٰ الفوز بالظفر وتحصيل الغرض، ويحمل «الضلال» فيها علىٰ العقوبة فيكون معناها: أتريدون أن تجعلوا الفوز لمن أراد الله له العقوبة من غير حاجةٍ إلىٰ هذا التكليف، فأما زيادة التوفيق والتسديد فلا حاجة بنا إلىٰ جعله معنىٰ ثالثًا، لأنه مندرج تحت المعنيين اللذين ذكرناهما في الهدىٰ إما الإيضاح والدلالة والبيان، وإما الفوز والظفر بالمقصود، فعلىٰ هذا يحمل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾﴾ [الكهف: ١٣](٢)، من غير حاجةٍ إلىٰ تكلف معنىٰ ثالث، وقد يرد ويفهم من ظاهره(٣) معنىٰ يخالف ما قدمنا، ولكنه بالحقيقة راجع إلىٰ ما قررناه آنفًا؛ من المعنيين اللذين ذكرناهما.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة** فلنرجع إلىٰ بيان ما أوردوه من الأنواع الأربعة:

**النوع الأول: الآيات التي يذكر فيها الضلال:**

**نحو قوله تعالىٰ:** ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، وقوله: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧]، وقوله: ﴿وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴿١٧﴾﴾ [الكهف: ١٧]وقوله تعالىٰ: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ

---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش تعقيبًا علىٰ الإمام يحيىٰ: (بل ورد عن العرب في شعرها واستشهد به في قوله:

**ما زال يهدي قومه ويضلنا ❁ جهلاً وينسبنا إلىٰ الفجار**

في النسخة (ج).

(٢) ) (زدناهم) في النسخة (ب)، (وزدناهم) في (ج). (٣) (ظهاهره) في النسخة (ب).

مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ﴾ [فاطر: ٨]، وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ مُّرۡتَابٌ ٣٤﴾ [غافر: ٣٤]، إلى أمثال ذلك من الآيات التي فيها ذكر الضلال.

**قالوا:** أخبر الله في هذه الآيات بأنه الذي أضلهم عن الدين، وصدهم عن سواء السبيل، وهذا بعينه يناقض الحكمة ويبطلها.

**والجواب عما أوردوه من هذه الآي؛ نجريه على منهجين:**

**المنهج الأول منهما: جملي:**

**ولنا فيه معهم مقامان:**

**المقام الأول منهما: جدلي:**

**وحاصله:** أنَّا نمنعهم عن الاستدلال بالسمع، ونقول لهم: أنكم معاشر المجبرة مع اعتقادكم إضافة كل قبيح إلى الله تعالى، وإسناد كل واقعة إلى قدرته وإرادته، لا يمكنكم التمسك بشيء من كلامه، ولا بكلام رسول الله ﷺ، ولا يمكنكم الرجوع إلى الشرع إلى شيء من الأدلة لأن الله تعالى إذا كان فاعلاً للقبائح لم يأمنوا أن يكون الله تعالى لم يرد بخطابه معنىً من المعاني المفهومه، بل تكلم به على جهة الهذر[1] واللعب، أو نقول: أراد به معنىً استأثر بعلمه في الأزل؛ ولم يجعل لنا إلى العلم به طريقاً، أو نقول: أراد به معنىً غير ما ذهبتم إليه، فإذا كانت هذه الاحتمالات لازمة لكم على نفس مذهبكم، فكيف يمكنكم الشروع في الاستدلال لشيء من الأدلة الشرعية والحال هذه؟ فكفى بهذا المذهب سخفاً على معتقديه، وشناعة[2] على منتحليه.

**المقام الثاني: برهاني نظري:**

**وتقريره:** أنَّا نقول: هب أنَّا سلمنا لكم صحة الاستدلال بالأدلة الشرعية، لكنا

---

(١) (اللهدر) في النسخة (ب، ج)، والهَذَرُ الكلام الذي لا يُعْبَأُ به هَذرَ كلامُه هَذَراً كثر في الخطأ والباطل والهَذَرُ الكثير الرديء وقيل هو سَقَطُ الكلام، لسان العرب.

(٢) (وشياعه) في النسخة (ب، ج).

نقول: الأدلة العقلية ليس يخلو حالها إما أن تكون محتملة للخطأ أو لا [تكون][(١)] محتملة[(٢)] [للخطأ][(٣)].

**فإن كانت محتملة للخطأ**: لزم من تطرُّق احتمال الخطأ إليها بطرق احتمال الخطأ إلىٰ الأدلة الشرعية، لأنه[(٤)] لا يمكن القطع بكون الأدلة الشرعية حجة إلا بالعقل وأدلته، لكن القدح في الأصل يتضمن القدح في الفرع.

**وإن كانت غير محتملة للخطأ**: فلا شك أن حمل الكلام علىٰ المجاز محتمل، وحمل الأدلة العقلية علىٰ غير مدلولها غير محتمل، فإذا تعارضا كان التصرف في المحتمل أولىٰ من التصرف في غير المحتمل، فعلىٰ هذا يجب تأويل هذه الأي علىٰ غير وجهٍ، يكون موافقـًا لما قد تقرر بالأدلة العقلية.

فهذا هو الكلام عليهم فيما أوردوه علىٰ سبيل الإجمال.

**المنهج الثاني: من جهة التفصيل:**

وهو أنَّا نذكر في كل واحدة من هذه الآي التي أوردوها معنىٰ يكون موافقـًا للحكمة، وتقتضيه الأدلة، وتشهد له المعاني اللغوية والشواهد الشعرية والدلائل القرآنية.

**فنقول: أما الآية الأولىٰ**: وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فقد أطنب المحققون من العدلية في رد كلام المجبرة وإبطاله، وأفردوا عليهم كُتبـًا في إبطال ما زعموه، وأطالوا الكلام عليهم في ذلك كما فعله الشيخان أبو علي الجبائي[(٥)]، وأبو حفص الخلال وغيرهما من علماء الكلام وذكروا وجوهـًا[(٦)] في التأويل لهذه الآيات، كلها تدل علىٰ فساد مقالتهم، ولكنا نختار مما ذكروه في تأويلها ما يكون

---

(١) -(تكون) في النسخة (ب، ج).
(٢) (يحتمله) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(للخطأ) في النسخة (ب، ج).
(٤) +(لأنه) مكررة في النسخة (ب).
(٥) (الحبائ) في النسخة (ب، ج).
(٦) (أوجوهـًا) في النسخة (ب).

أدخل في المعنى، وأكثر ملائمة لتصرف أهل اللغة، وأوقع في علم التفسير من المعاني التي تليق بالحكمة، وتقتضيها الأدلة العقلية والسمعية، وتلك وجوه ثلاثة:

**أولها: جواب صاحب «الكشاف»**: وهو أن يكون المراد بالهدى في الآية هو اللطف، ومعنى الضلال فيها هو منع اللطف، فيكون معناها على هذا؛ هكذا: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٥] أي يلطف به[١]، ولا يريد أن يلطف لأحد إلا إذا كان له في المعلوم لطف بشرح صدره، أي يلطف له حتى يرغب في الإسلام ويسكن إليه ويحب الدخول فيه، ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، أي يخذله ويخليه[٢] وشأنه، وهو الذي لا لطف له في المعلوم ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] يمنعه ألطافه حتى يضيق قلبه، وينؤ[٣] عن قبول الحق وينسدّ فلا يدخله الإيمان[٤].

فهذا هو الذي عوّل عليه فيما ورد في الآي من لفظ «الهدى والضلال» على فعل اللطف ومنعه كما ذكرناه.

**وثانيها: جواب الشيخ أبي علي**: وهو أن المراد بـ«الهدى» في الآية وشرح الصدر: ثواب يتعجله المؤمن على إيمانه. والمراد بـ«الضلال» وضيق الصدر: هو عقاب يتعجله الكافر على كفره. فعلى هذا يكون معنى[٥] الآية ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٥] أي يثيبه، يعجل له من ذلك في الدنيا فرحاً وسروراً وغبطة، ولهذا يرى المؤمن في الدنيا حدها[٦] فرحانًا ثقةً[٧] بما عند الله. ومن يرد أن يضله أي يعاقبه يعجل له من ذلك في الدنيا ضيقاً وحرجاً وعمىً[٨] وقلقاً ولهذا يرى الكافر في الدنيا مغموماً، لأنه آيس من فرح الله وروحه.

---

(١) (له) في النسخة (ب). (٢) (ويخله) في النسخة (ب).

(٣) (وىسو) في النسخة (ب، ج).

(٤) راجع الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧ هـ، (٢/ ٦٤).

(٥) (معنا) في النسخة (ب، ج). (٦) (حدلا) في النسخة (ج).

(٧) (الدنيا حدلافرحا نايعة) في النسخة (ب). (٨) (وعماً) في النسخة (ب، ج).

**ثالثها: جواب بعض المتكلمين**: وهو أن يكون معنىٰ «الهداية» هو اللطف. ومعنىٰ «الضلال» هو منع اللطف علىٰ وجهٍ آخر، **وتقريره**: علىٰ ما ذكر هو أن الآية إنما سيقت من أجل التفسير لما سبقها من ذكر الضلال والهدىٰ المذكورين في كثير من الآيات علىٰ جهة الكشف والإيضاح علىٰ تقرير سؤال.

**وبيانه**: أنه لما سبق ذكر قوله تعالىٰ: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [النحل: ٩٣]، كان قائلاً يا رب كيف تضل من تشاء، وتهدي من تشاء؟ فقال مجيبًا له: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٥] فإن هدايته تكون بشرح الصدر، وتكثير الخواطر التي تدعوا إلىٰ الثبات علىٰ الإيمان والاستمرار عليه. ﴿وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، فإضلاله يكون أن يجعل صدره ضيقًا حرجًا، وتكثير الغم والحزن وتسليطهما عليه، فيكون ذلك صارفًا له عن الإيمان والدين.

فهذه الوجوه الثلاثة أحسن ما وجدنه في تأويل هذه الآية، وللمتكلمين وجوه كثيرة غير هذه، وهي في الحقيقة راجعة إلىٰ ما ذكرناه.

**وأما الآية الثانية** وهي قوله تعالىٰ: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ ۝٢٦﴾ [البقرة: ٢٦]، وفيها أجوبة ثلاثة:

**أولها: جواب صاحب «الكشاف»**: وهو أن الله تعالىٰ لما ضرب مثل البعوضة فضَلَّ به قومٌ واهتدىٰ به آخرون، فإسناد الضلال والهدىٰ إلىٰ الله هو علىٰ جهة الإسناد المجازي، لأنه لما ضربه مثلاً فضلوا عنده؛ فصار كأنه هو المتولي لإضلالهم وإلا فالضلال في الحقيقة من عند أنفسهم كما قال تعالىٰ في قصة الأصنام: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضۡلَلۡنَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِۖ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، أي ضل عندهن، وبسببهن[1].

**وثانيها**: أن يكون المراد بـ«الهدىٰ» ها هنا هو الإرشاد والبيان إلىٰ طريق الجنة بما استحقوه علىٰ تصديقهم وإيمانهم، والمراد بالضلال هو الصد والإغواء عن طريق الجنة بما استحقوه علىٰ كفرهم وجحدانهم.

---

(١) (ولسببهن) في النسخة (ب، ج).

**وثالثها**: أن يكون المراد بـ«الضلال» ها هنا الهلاك والعقوبة، وبالهداية الفوز والنجاة، فيكون معنى الآية على هذا يضل به كثيراً أي يعاقبهم على الكفر والجحود، ويهدي به كثيراً أي يظفرهم بالفوز بثوابه ونعميه على الإيمان والتصديق.

**وأما الآية الثالثة**: وهي قوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨]، فلها تأويلان:

**أحدهما**: أن يكون المراد بـ«الضلال»: الإهلاك والعقوبة، والمعنى أتريدون؟ وهو استفهام وارد على جهة الإنكار تجاه من هو عند الله هالك مبين[١].

**وثانيهما**: أن يكون المراد بـ«الهدى» ها هنا: الإرشاد إلى طريق الجنة. وبالإضلال: الإغواء عنها، فيصير معنى الآية: أتريدون أن ترشدوهم إلى طريق الجنة، وهم قد استوجبوا النار.

فأما حمل الضلال في هذه الآية على الحكم والتسمية فهو ضعيف، لم يرد، ولا ذكره الزمخشري فيما علمه في «المفصل» في معاني «أفعل» -كما قررناه من قبل- وقد أنكر ابن قتيبة على أبي عمر الجرمي[٢] استشهاده ببيت طرفه حيث قال:

**وما[٣] زال شُـرْبي الرّاحَ حتى أَشَـرَّني ❊ صديقي وحتى سائني بعضُ ذلكِ[٤][٥]**

---

(١) (متره) في النسخة (ب، ج).

(٢) **أبو عمر صالح بن إسحاق الجرمي النحوي**؛ كان فقيهًا عالِمـًا بالنحو واللغة، وهو من البصرة وقدم بغداد، وأخذ النحو عن الأخفش وغيره، ولقي يونس بن حبيب ولم يلق سيبويه، وأخذ اللغة عن أبي عبيدة وأبي زيد الأنصاري والأصمعي وطبقتهم. وكان دَيِّنًا ورعًا حسن المذهب صحيح الاعتقاد، روى الحديث، وله في النحو كتاب جيد يعرف بـ«الفرخ»، معناه فرخ كتاب سيبويه، وناظر ببغداد الفراء. وفيات الأعيان، ابن خلكان (٢/ ٤٨٥). وانظر ترجمة صالح الجرمي في معجم الأدباء (١٢/ ٥)، وبغية الوعاة: ٢٦٨، وإنباه الرواة (٢/ ٨٠)، وتاريخ بغداد (٩/ ٣١٣)، وشذرات الذهب (٢/ ٥٧)، وغاية النهاية (١/ ٣٣٢)، والفهرست: ٥٦، ونزهة الألباء: ٩٨.

(٣) (فما) في النسخة (ب، ج).

(٤) (ساني بعض ذالكا) في النسخة (ب، ج).

(٥) القصيدة لطرفة بن العبد مطلعها: وَلَم يُنسِني ما قَد لَقيتُ وَشَفَّني، البحر: الطويل، ملحق ديوان طرفة بن العبد بشرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

علىٰ صحة هذا المعنىٰ، وقال: إن المراد بقوله: أشـرَّني، أظهرني، يقال: شررت الأَقِطَ إذا ظهرته في الشمس ليجف، والحق عندنا: أن مراد طُرفه بقوله: «أشرَّني» أي صيرني ذا شـره، كما يقال: أغر[1] البعير إذا صـار ذا غرةٍ[2] في عنقه، وأحرب الرجل وأتجـر[3] إذا صار ذا حرب، وتجار[4] في ماله، وهـو أحد معاني أفعل المذكورة فيه لغةً ووضعها.

**وأما الآية الرابعة**: وهـي قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَحۡرِصۡ عَلَىٰ هُدَىٰهُمۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَن يُضِلُّۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ٣٧﴾ [النحل: ٣٧]، ففيها وجهان:

**أحدهما**: أن يكون المراد بالضلال ها هنا العقوبة، فيكون معنىٰ الآية: إن تحرص علـىٰ هداهـم في الدنيا مع أنهم قد اختاروا لأنفسـهم الشـقاوة في الآخـرة، فإن الله لا يهدي في الآخرة من هذه حاله طريق الجنة، بل يعدل به عنها، ويؤخذ به إلىٰ النار.

**وثانيهما**: أن يكون معنىٰ قوله: يضل أي يجده ضالاً، كما يقال: أحمدت فلانـًا؛ إذا وجدتـه محمـوداً، فيصير معنىٰ الآيـة: إن تحرص علىٰ هداهـم فغاية حرصك وقصارىٰ أمرك بلوغ البيان، والتعريف لهم، فأما هداية من هو ضال في نفسه موجود علىٰ الضلالة دائمـًا لا ينفك عنها، فلا حيلة لك في هدايته ولا طاقة لك عليها.

**وأما الآية الخامسة**: وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ[5] فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا مُّرۡشِدٗا ١٧﴾ [الكهف: ١٧]، فلها معنيان:

**أحدهمـا**: أن يكـون المراد بالضلال هـا هنا العقوبة، ومعنـاه: ومن يعاقب فلن تجد له ناصراً وكهفـًا يلوذ به عن عقوبته، وتصرفها عنه.

**وثانيهمـا**: أن يكـون المراد بالإضـلال الخذلان بمنع الألطـاف، فيكون معناه: ومن يخذله بمنع اللطف عنه، فلا أحد يمنحه إياه.

(١) (اعد) في النسخة (ب، ج).
(٢) (داعدةٍ) في النسخة (ب، ج).
(٣) (والحر) في النسخة (ب، ج).
(٤) (ويحار) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(الله) في النسخة (ب).

**وأما الآية السادسة:** وهي قوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَۚ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، ففيه معنيان أيضًا:

**أحدهما:** أن يكون المراد بضلالهم عقوبتهم لاستحقاقهم إياها.

**وثانيهما:** أن يكون المراد بالضلال خذلانهم أيضًا بمنع الألطاف لأنهم لا يستحقونها كما قررناه غير مرة.

**وأما الآية السابعة:** وهي قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [النحل: ٩٣]، ﴿فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍۚ﴾ [فاطر: ٨]، فلا علاقة[1] لهم بها، ولا فرح لهم، لأن الله لم يصرح فيها بأنه يصد الخلق عن دينه، ويصدهم عن سبيله، وإنما وردت مطلقة، وقد ذكرنا أن الضلال عند إطلاقه يحمل معان، فإذا قامت شواهد الحكمة وظهرت أدلة العدل على أن الله تعالى لا يصد عباده عن الدين ولا يلبس عليهم الحجج، ولا يخلق فيهم الضلال، وجب تنزيل هذه الآي على المعاني اللائقة بالأسرار الحكمية، والدلائل اللغوية، وقد ذكرنا من قبل أن من جملة معاني الضلال هو العقوبة، فيجب حمل قوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَۚ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، أي يعاقبهم على ظلمهم، وهكذا القول فيما ورد من الآيات المشعرة بالضلال كما قررناه.

**ويشهد لما قلناه** في تأويلها سياق الآية في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنٗا﴾ [فاطر: ٨]، ولو كان كما زعموه من خلق الضلال، لكان لا معنى لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ ٨﴾ [فاطر: ٨]، فقد بان لك بما ذكرنا وأوضحنا هذيان المجبرة وفساد تعلقهم بهذه الآي، على كون الله تعالى هو الخالق للضلال في الخلق، والمتولي لصدهم عن السبيل وإغوائهم عن الطريق، وأنه تعالى هو المتولي لهدايتهم إلى الخير ولإرشادهم إلى الدين، كما صرّح في كتابه الكريم في غير آية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيۡنَا لَلۡهُدَىٰ ١٢﴾ [الليل: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ

(١) (علقة) في النسخة (ب، ج).

مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ[١] عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٥٢-٥٣]، إلىٰ غير ذلك من الآيات [التي][٢] تقضي بأن الله تعالىٰ قد هدىٰ الخلق وأرشدهم إلىٰ منهاج الخير، وطريق الصلاح والرشاد.

وإذا نظرت في القرآن وجدته محشواً مملوءً[٣] من التصريح بالهداية للخلق كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد: ١٧]، كما هو مقتضىٰ الحكمة علىٰ رغم أنوف المجبرة.

فأين هذا عن هذيان المجبرة، حيث قالوا: إن الله خلق فيه الكفر، وعقده بناصيته بحيث لا محيص له عنه بحال، فسبحان الله عما يقول الظالمون، وتعالىٰ عما نسبه إليه الجاهلون.

فهذا هو الكلام علىٰ ما تعلقوا به من الآيات التي يذكر فيها الضلال تجري علىٰ هذا التحقيق.

**النوع الثاني: الآيات التي يذكر فيها الطبع والختم والغشاوة والغل والحجاب والسد، وغير ذلك:**

وهذا نحو قوله تعالىٰ: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [النحل: ١٠٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ﴾ [الأنعام: ٢٥]، وقوله تعالىٰ:

---

(١) (العمآء) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(التي) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مملواً) في النسخة (ب، ج).

﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ أَغْلَٰلًا فَهِىَ إِلَى ٱلْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ﴾ [يس: ٨]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يس: ٩]، إلى غير ذلك من الآيات.

**قالوا**: فأخبر الله تعالى أنه طبع على قلوبهم وختم عليها وجعل على أبصارهم الغشاوة وسد بينهم وبين الإيمان وحال بينهم وبينه بهذه الأمور التي ذكرها، وفي هذا دلالة على أنه تعالى هو المتولي لذلك كله، ومع هذا فكيف يقال: بأنهم متمكنون من فعل الإيمان وأنهم قادرون عليه مع ما خُلق فيهم من هذه الأمور؟ وهذا يناقض الحكمة ويبطلها.

**والجواب** عما تعلقوا به من هذا النوع نُجريه أيضاً على منهجين:

**المنهج الأول منهما: إجمالي:**

**ونقول**: لما ثبت ببرهان العقل أنه تعالى حكيم لا يفعل شيئاً من القبائح، لعلمه بقبحها وعلمه باستغنائه عنها، وتقررت قواعد الحكمة بالأدلة التي أسلفناها.

**فإذا تمهد ما قلناه** ثم ورد شيء من ظواهر الشرع يؤذن بنقيض ما قلناه، وجب تأويله على مقتضى ما ذكرناه، لأنَّا قد قررنا فيما سلف أن حمل الأدلة العقلية على غير مدلولاتها محال لا يمكن تصوره، وحمل أدلة الخطاب على المجاز محتمل، فإذا تعارضا فلا شك ولا مرية أن التصرف في المحتمل أولى من التصرف في غير المحتمل، فيجب تنزيلها على معاني تلائم الأدلة العقلية، لأنَّا لو لم نحملها على ما ذكرنا لأدى[1] إلى تناقض الأدلة، وأنه محال.

فهذا هو المنهج الأول من حيث الإجمال.

**المنهج الثاني: من حيث التفصيل:**

ويحصل المقصود منه وبيان المخلص عما ذكروه بإيراد مسالك:

**المسلك الأول: اعتمده صاحب «الكشاف»**: وحاصل ما قاله هو: أنه لا ختم هناك

(١) (الادئ) في النسخة (ب، ج).

ولا طبع ولا تغشيه ولا سد ولا شيء من هذه الأمور الحائلة، وإنما هو كلام وارد علىٰ سبيل المجاز، وهو محتمل أن يكون من كلا نوعيه وهو الاستعارة والتمثيل.

**أما الاستعارة**: فهو أن يجعل قلوبهم كأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلىٰ ضمائرها من أجل إعراضهم عنه واستنكافهم عن قبوله، واستكبارهم عن أخذه؛ كأنها مستوثق عليها بالختم، وأبصارهم في كونها لا تجتلي آيات الله الظاهرة؛ كأنها في أغشية.

**وأما التمثيل**: فكان تمثيل حالهم حيث لم ينتفعوا[١] بالأمور الدينية التي كلفوها، وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الانتفاع بها بالختم والتغطية، وإنما أسند الطبع والختم والغشاوة إلىٰ الله تعالىٰ.

**فلننبه**[٢] علىٰ غرض عظيم وهو أن هذه الصفة أعني الطبع والختم والغشاوة لفرط تمكنها وثباتها ورسوخ قدمها؛ صارت كالشيء الذي خلقه الله، فهو لا يمكن تغييره ولا تحويله، وصار في ثبوته كثبوت الصورة واللون، لأن الآية واردة ناعية علىٰ الكفار حالهم وشناعة أمورهم، وسماجة[٣] طباعهم.

**فهذا ملخص ما ذكره الزمخشري**، وقد ذكر وجهاً في وجه الإسناد لهذه[٤] الأمور إلىٰ الله غير هذا، يمكن أن يكون جواباً عما ذكروه في هذه الشبهة، ونحن نذكرها[٥].

**المسلك الثاني: أن تكون الآية واردة علىٰ جهة المثل**: كقولهم: «سال به الوادي»، إذا هلك. و«طارت به العنقاء»، إذا طالت غيبته. وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه، ولا في طول غيبته،[٦] وإنما هو تمثيل مثلت[٧] حاله في هلاكه بحال من

(١) (يتفعوا) في النسخة (ب) ،(يبفعوا) في (ج). (٢) (فللنته) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وسماحه) في النسخة (ب). (٤) (لهاذه) في النسخة (ب).
(٥) ذكر الإمام يحيىٰ أنه سيذكر الوجه الذي جاء عند الزمخشري في هذه المسألة لكنه لم يذكره لسهوٍ وقع منه.
(٦) +(بحال من طارت به العنقاء إذا طالت غيبته. وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه، ولا في طول غيبته) مكررة في النسخة (ج).
(٧) (مثلث) في النسخة (ب، ج).

سـال[١] به الوادي، وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء، فكذلك مثلت حال قلوبهـم فيما هي عليـه من التجافي عن الحـق بحال قلوب ختـم الله عليها كقلوب البهائـم التـي لا تعي شـيئاً ولا تفهمه، وليـس لله تعالىٰ فعـل في تجافيها عن الحق ونبؤها عن قبوله، وهو متعال عن ذلك كله، لعلمه بقبحه، وعلمه باسـتغنائه عنه[٢]، وإنما هو كلام سيق علىٰ جهة التمثيل بحال غيرهم كما حققناه.

**المسـلك الثالث: وهو أنهم لما كانوا علىٰ القطع والثبات لا يؤمنون أصلاً ولا** تغنـي عنهـم الآيات والنذر ولا تجدي لهم الألطاف نفعـاً إن هم أعطوها لـم يبقَ بعد استحكام العلم بأنه لا طريق إلىٰ إيمانهم طوعـاً واختياراً إلا القسر والإلجاء، وإذا لـم يبـق طريق إلـىٰ أن يؤمنوا إلا أن يقسـرهم الله ويلجئهم، ثم لم يقسـرهم ولـم يلجئهم لئلا ينتقـض غرضه، غير أن[٣] ترك القسـر والإلجاء بالختم والطبع والغشاوة إشعاراً بأنهم الذي بلغ أمرهم في التصميم[٤] علىٰ الكفر، والإصرار عليه إلـىٰ حد لا ينزعون عنه إلا بالقسـر والإلجاء، وهذا هو الغاية القصوىٰ في وصف لجاجهم في الجهل، وانهماكهم في الكفر والضلال، ودخوله في قلوبهم وتمكنه في أفئدتهم.

**المسـلك الرابـع: أن تكون الآيـة واردةً حكايةً [عن الكفـرة]**[٥]: لما كان الكفار يقولـون: ويصفـون من أحوالهم نفـاراً عن الحق؛ وتمادياً في الـرد؛ وتهالكـاً منهم في التكذيـب، من قولهم: ﴿قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ﴾ [فصلت: ٥]، وقوله: ﴿قُلُوبُنَا غُلۡفُۢۚ﴾ [البقرة: ٨٨]، وغير ذلك من الآيات المؤذنة منهـم بالإضرار، فسـيقت الآية مصدرة بالختـم والطبع والغشـاوة علىٰ أبصارهم وقلوبهم من أجل التهكم بهم، والاستهجان لما وصفوا به أنفسهم.

(١) (مرسال) في النسخة (ج).
(٢) -(عنه) في النسخة (ب).
(٣) (عن) في النسخة (ب، ج).
(٤) (التضمير) في النسخة (ب).
(٥) -(عن الكفرة) في النسخة (ب، ج).

**فهذا ما عوّل عليه الزمخشري** في رد تعلقهم بهذه الآيات، وهو جوابٌ مقنع نفيس وافٍ بغرضين: **أحدهما**: ما تقتضيه أسرار الحكمة والأدلة العقلية. **وثانيهما**: ما يقتضيه أدب اللغة والمعاني المجازية.

**المسلك الخامس**: أنَّا نقول: إن الله تعالىٰ لعجيب صنعته ولطيف حكمته فطر الخلقة الإنسانية وركّب فيها العقل والهوىٰ، وجعل الإنسان من أجلهما متردد الدواعي، فلو خلص العقل عن مزاج الهوىٰ، لكانت دواعيه متوفرة علىٰ فعل الواجبات، والكف عن المحرمات، ولو خلص الهوىٰ عن مزاج العقل لكان معدوداً في حيّز البهائم، فلأمرٍ ما كانت الحكمة في امتزاجهما ولأجلهما تم التكليف، فإن هو صدّر العقل وجعله عمدةً له في منازعة الهوىٰ وسلطانًا يقهر به غلبة الشهوة؛ أمن من مكر إبليس، وصار قويًا علىٰ رفض الشهوات وإتباع قضايا العقول وموجباتها، وإن هو استجاب لناعق[1] الهوىٰ وجعل العقل في إساره، وصيره في ربقة الشهوة، صار بتحكيم الهوىٰ كالأسير المنقاد، فلم ينتفع بالعقل حيث جعله موطئ[2] تقدم الهوىٰ، مقهوراً بسلطان الشهوة.

فمن أجل هذا جاز أن يقال: ختم الله علىٰ قلبه، وطبع علىٰ لُبه؛ بانقياده لهذه الشهوات التي صار مطواعًا لها في إقدامه وإحجامه، وصار بإبعاده للعقل كالممنوع من الانتصار، والدفع لمكر إبليس الذي يتسلط بواسطتها[3]، فإن العقل هو سلطان الله في الإنسان الذي يدرأ به[4] وسواس الشيطان، والهوىٰ هو مركب إبليس، فإذا كان الهوىٰ غالبًا للعقل أحدثه الشيطان، كل ما جد في جهات الخطأ، فهذا وجه في إطلاق الطبع والختم.

وللمتكلمين في دفع ما ذكروه وجوه غير هذه، وفيما ذكرناه غنية عما عداه وكفاية إن شاء الله.

---

(١) (ناعق) في النسخة (ب، ج).
(٢) (موطوا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (بوساطيها) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يدرايه) في النسخة (ب، ج).

**النوع الثالث: الآيات التي نذكر فيها الفتنة[1] والإغفال والتزيين ونفي التطهر، وإضافة ذلك إلى الله تعالى:**

**كقوله:** ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ﴾ [طه: ٨٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ﴾ [الدخان: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ ۝٤﴾ [النمل: ٤].

**والجواب عما ذكروه من هذه الآي كما ذكرناه في غيرها من الآيات يجري أيضًا على منهجين:**

**المنهج الأول منهما: جملي:**

**وهو أنَّا نقول:** إن على مقتضى أحوالكم في الخبر لا يمكنكم التعلق بشيء من الأدلة الشرعية.

**وبيانه:** أنَّا نقول: إذا كان لا يقبح من الله تعالى قبيح على حال، فما يؤمنكم أنه لم يرد من هذه الآيات ما هو المفهوم من ظاهرها أصلاً، بل لعل مراده أحد أمرين: إما أن يكون مراده هو مجرد ألفاظ فقط، من غير أمر وراء ذلك. وإما أن يريد بها معنىً آخر غير ما أفاده ظاهرها؛ لم يدلنا عليه، ولا بينه لنا على حال، ومع هذا التجويز لا يمكنكم التعلق بشيء من أدلة الشرع ظواهرها ونصوصها لما ذكرناه.

فهذا منهج جملي، يفسر ما أوردوه.

**المنهج الثاني: من حيث التفصيل:**

**فنقول: أما ما ورد فيه لفظ الفتنة:** فلا شك أن لفظ الفتنة يطلق ويراد به معان ثلاثة:

---

(١) +(والا) في النسخة (ج).

**أولهـا: الإهلاك بالعذاب**: قال الله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ ۝١٣﴾ [الذاريات: ١٣]، أي يعذبون، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا﴾ [البروج: ١٠]، ومعناه حرقوهم وأهلكوهم.

**وثانيها: الامتحان والاختبار**: كقوله تعالىٰ: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، أي محنة[١] واختباراً، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ﴾ [الدخان: ١٧]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ۝٣﴾ [العنكبوت: ٣]، أي امتحناهم واختبرناهم.

**وثالثها: الإضلال والتعمية وتلبيس الحق والاستدعاء إلىٰ المعصية**: وهذا كقوله تعالىٰ: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٢٧].

**فإذا تمهدت هذه القاعدة** وهي أن استعمال لفظ الفتنة في معان، بعضها يصح إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ، وبعضها ينافي موضوع الحكمة، وجب حمل جميع ما في القرآن من لفظ الفتنة علىٰ ما يليق بالحكمة دون ما لا يليق كما قررناه غير مرة.

**فنقول**: المراد بقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ﴾ [طه: ٨٥]، وقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥]ء، إنما هو الاختبار والامتحان والابتلاء، كما قال تعالىٰ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]، ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، لأن الغرض هو الصد والإغواء كما تزعمه المجبرة؛ فإن ذلك لا يليق بالحكمة.

**لأن[٢] قوله**: ﴿قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ﴾ [طه: ٨٥]، وردت في سياق قصة بني إسرائيل في عبادتهم العجل، وتجلية السامري في إضلالهم وإدخالهم الشُّبهة هو ضرب من الابتلاء والاختبار.

**وقوله تعالىٰ**: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥] وردت في شأن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ حين كلمه الله بحضرتهم وسمعوا كلامه، فأرادوا أن يرهم نفسه، قياساً للرؤية علىٰ الكلام، وهو فاسد، فافتتنوا بسبب ذلك وضلوا.

---

(١) (محيه) في النسخة (ب، ج). (٢) (لين) في النسخة (ب، ج).

**وأما قوله تعالى:** ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ﴾ [الدخان: ١٧]، فالمراد به الامتحان لهم، والتشديد عليهم بإتباع الرسل، وترك ما أَلِفوه من عادتهم، وهكذا القول فيما ورد من الفتنة؛ يجب تأويله على ما ذكرناه.

**وأما ما ورد فيه ذكر التزيين:** كقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

فاعلم أن ورود التزيين في القرآن على وجهين:

**أحدهما:** أن يكون منسوباً إلى الله، كقوله تعالى(1): ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ﴾ [النمل: ٤]، وقوله تعالى: ﴿زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وغير ذلك.

**وثانيهما:** أن يكون منسوباً إلى الشيطان، كقوله تعالى: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾ [النمل: ٢٤]، وقال: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ﴾ [النحل: ٦٣].

وإذا كان الأمر هكذا فإذن هما تزينان(2):

**التزيين(3) من جهة الله تعالى:** إنما يكون بخلق الشهوة، وفطرة الهوى في النفوس، فعلى هذا يكون معنى الآية: ﴿زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨] بأن جعلنا فيهم شهوةً وهوى، لكنهم استجابوا ناعق الهوى وتركوا ما قررناه في عقولهم؛ فأغفلوه، فالحجة لنا عليهم، وتسمية مثل هذا تزيناً(4) يكون توسعاً ومجازاً.

**والتزيين من جهة الشيطان ومن غيره من شياطين الإنس:** إنما يكون بالدعاء إلى القبيح وتسهيل الحال في مواقعته وارتكابه، كما قال تعالى: ﴿فَزَيَّنُوا لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [فصلت: ٢٥].

**وأما ما ورد فيه ذكر الإغفال:** كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [الكهف: ٢٨].

---

(١) (الله تعالى، كقوله) في النسخة (ج).
(٢) (برتيبان) في النسخة (ب)، (يرييان) في (ج).
(٣) (والتزيين) في النسخة (ب، ج).
(٤) (بريسا) في النسخة (ب، ج).

**فاعلم أنه محتمل لمعاني ثلاثة:**

**أحدهـا**: أن يكـون معناه أغفلنا قلبه بالخذلان وهو تـرك الألطاف لعلمنا بأنه لا تجدي في حقه ولا يكون لها ثمرة.

**وثانيها**: أغفلناه أي وجدناه غافلاً، كما نقول: أنحلته إذا وجدته نحيلاً، وأقمحته إذا وجدته كذلك[1].

**وثالثهـا**: أغفلنـا قلبـه أي تركناه بغير سـمة وعلامـة، أي لم يسـمه بالذكر، ولم يجعلـه ممـن كتبنا في قلبه الإيمان، مـن قولهم خط غفـل[2]؛ إذا كان غير محروس بالنقط والشكل عن الالتباس.

**وأمـا مـا ورد في نفي التطهـر**: كقوله تعالـىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ﴾ [المائـدة: ٤١]، فالمـراد بـه أنه لـم يمنحهم ألطافه[3] التي بهـا تحصل طهارة القلوب وبركتها، لعلمه بأنهم لا ينتفعون بها، ولا تنجع في حالهم.

فهذا هو الكلام علىٰ ما أوردوه من هذا النوع.

**النوع الرابع: الآيات التي نذكر فيها نفي الهداية:**

**كقوله تعالـىٰ**: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [المائـدة: ٦٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [المائدة: ١٠٨] ، ﴿وَٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَا يَهۡدِيهِمُ ٱللَّهُ﴾ [النحـل: ١٠٤]، وقـال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ كَٰذِبٞ كَفَّارٞ ﴿٣﴾﴾ [الزمر: ٣]، وغير ذلك من الآيات التي يُشـعر ظاهرها بنفي الهداية عن الكفار والفسقة.

**قالـوا**: فأخـبر الله تعالىٰ أنه لا يهديهم في هذه الآيـات، وإذا كانت الهداية منتفية عنهم، فكيف يمكنهم الإتيان بما كلفوه مع عدم هداية الله تعالىٰ لهم؟

---

(١) انظر التمهيد، للمصنف، ص ٤١٠. (٢) (غفل) في النسخة (ب).

(٣) (الطاقة) في النسخة (ج).

**والجواب**: عما أوردوه من هذه الآي نُجريه على منهجين -كما سلف في غيره من هذه الأنواع-:

**المنهج الأول**: أنَّا قد قررنا فيما سبق أن لفظ الهدى يطلق ويراد[١] به معنيان:

**أحدهما**: نصب الأدلة العقلية والإرشاد والبيان.

**وثانيهما**: الفوز بالحظوة والظفر بالمطلوب والبُغية.

فإذا كان لفظ «الهدى» يطلق على المعنيين، وكان الله تعالى قد نفى الهداية عن الكفار والفساق، وجب حمله على ما يلائم الأدلة العقلية، وتقضي به الحكمة، ولا شك أن حمله على الوجه الأول لا يصح، لأن الله قد هدى جميع الخلق، وأوضح لهم الأدلة وأبانها، فلا يقال: إنه لم يهدهم بمعنى أنه لم يبين لهم ما كلفهم. فيجب حمله على المعنى الثاني، وهو أنه لم يهدهم بمعنى: أنه لم يظفرهم بالمطلوب، ولا أحظاهم بالبُغية من[٢] فضله وجوده لأجل كفرهم وفسوقهم.

فهذا ما يتعلق بالكلام عليهم على المنهج الجملي.

**المنهج الثاني: من حيث التفصيل**:

وفيه مسلكان:

**المسلك الأول: ذكره بعض المتكلمين**: وحاصل ما قالوه[٣]: إن المقصود بنفي الهداية في هذه الآيات عن الكفر والفسوق هو الأصل، والحقيقة وهي نفي الدلالة له[٤]، والإرشاد عنهم في الآخرة وأحوال القيامة[٥]، فإن الشأن فيها كبير، والمدة التي يقيمون فيها طويلة، فلما منعوا الهداية إلى الجنة، وضربت دونهم الأسداد[٦]، واكتنفتهم الظلمات في عرصات القيامة من عن[٧] يمين وشمال، ولم يكن لهم رشد

(١) (وارد) في النسخة (ب، ج).
(٢) (مر) في النسخة (ج).
(٣) (قاله) في النسخة (ب، ج).
(٤) +(والا) في النسخة (ب).
(٥) (القيمة) في النسخة (ب، ج).
(٦) جمع: سد.
(٧) (عن) في النسخة (ب، ج).

إلىٰ طريق نجاة، جاز أن يقال: إن الله تعالىٰ لم يهدهم، بمعنىٰ أنه لم يرشدهم إلىٰ طريق الجنة، ولم يجعل لهم سبيلاً إليها.

**ويؤيد ما ذكرناه من هذا التأويل** قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ۝ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١٦٨-١٦٩]، فأخبر الله تعالىٰ أنه لا حظ لهم في طريق منجية، ولا سبيل مخلّصة، بل يهديهم طريق جهنم لا غير.

**المسلك الثاني: ذكره صاحب «الكشاف»**: جرياً علىٰ عادته وأسلوبه في نفي الهداية علىٰ معنىٰ منع الألطاف عنهم وخذلانهم بتركها، لعلمه بأنهم لا ينتفعون بها ولا تجدي[1] لهم نفعاً.

فهذا هو الكلام علىٰ مطاعنهم علىٰ الحكمة العقلية والسمعية، قد حصرناها وضبطناها ها هنا بمبلغ الوسع، وما شذ[2] منها علىٰ القدرة[3] مما لم نذكره فمن أحاط علماً بما ذكرناه لم يخفَ عليه عوار ما سواه مما يوردونه. والحمد لله.

**وتمام تقرير دلالة الحكمة بإيراد الإلزامات المتوجهة عليهم علىٰ القول بنفيها:**

**اعلم** أنهم لما طعنوا في الحكمة وزعموا أن الله تعالىٰ لا يقبح منه قبيح، وأنه تعالىٰ فاعل بجميع القبائح والفضائح في العالَم، ومريد لها، وأنه لا يصدر منها شيء ولا يقع إلا بقدرته وإرادته، فلا جرم توجه عليهم لأجل هذه المقالة المنكرة إلزامات فاحشة، تعالىٰ الله عنها بحكمته، وتقدس عن فعلها بقدرته علواً كبيراً، ونحن نذكر من ذلك ما أورده شيوخ العدل وجماهير المعتزلة، [و][4] نكتفي منها بوجوهٍ خمسة.

**الإلزام الأول**: قولهم إذا كان الله فاعلاً لكل قبيح، موجداً[5] لكل ضلال، فليس يخلو حاله إذا أوجده من وجهين: إما أن يوجده ويقبح منه، أو يوجده ولا يقبح منه.

---

(١) (تحرىٰ) في النسخة (ب).
(٢) (سد)في النسخة (ب، ج).
(٣) (البدره) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(و) في النسخة (ب، ج).
(٥) (موجوداً) في النسخة (ب، ج).

**فإن كان الأول**: فهو مطلوبنا، وحينئذٍ يلزمهم أن يكون الله موجداً لكل قبيح، وعلىٰ هذا يلزمهم إضافة النقص إليه تعالىٰ في كونه فاعلاً للقبيح، لأنهم قد صرحوا بكونه قبيحًا علىٰ الحقيقة، ويلزمهم الحاجة والجهل لأجل فعله للقبيح.

**وإن كان الثاني**: لزم أيضًا أن يكون الله فاعلاً لجميع القبائح مع أنها لا تقبح منه، فيكون ظالمًا مع أنه لا يقبح، وآمرًا بالقبيح مع أنه لا تقبح منه، ومن بلغ إلىٰ مثل هذا الحد فلا شيء أعظم مما ذهب إليه؛ ولا شناعة أفحش مما ركبه.

**الإلزام الثاني**: هو أنه تعالىٰ لو كان فاعلاً للقبائح لوجب أن يكون جاهلاً بقبحها ومحتاجًا إليها، لأنَّا قد قررنا فيما سبق أنَّا نعلم بالضرورة أنه لا يفعل القبيح إلا لأجل هذين الوجهين، فلو كان فاعلاً للقبائح علىٰ زعمهم؛ لوجب أن يكون حاصلاً علىٰ أحد هذين الوصفين، وهما مستحيلان في حقه، فبطل أن يكون القبيح مضافًا إليه.

**الإلزام الثالث**: قد تقرر أن من جملة القبائح الكذب لما قررناه من قبل، من أن قبح الكذب معلوم بضرورة العقل، فلو جاز أن يفعل شيئًا من القبائح، لجاز أن يكون كاذبًا في جميع ما أخبر به من وعده ووعيده وقصص الأنبياء وأخبار الماضين، وكان يلزم ألا يوثق بشيء من هذه الأخبار وأن يكون خُلفًا وكذبًا.

ولما وجه عليهم هذا الإلزام كاع[١] بعضهم عن التزامه لشناعته وفحشه، وبعضهم مر علىٰ القياس في التزامه كسائر القبائح الصادرة من جهته عندهم[٢] تعالىٰ عن الكذب، والذين امتنعوا عن التزام الكذب اعتذروا بأن كلام الله تعالىٰ في تعلقه بما يتعلق به مطابق للعلم، وحاصل علىٰ وفقه، فإذا كان علم الله تعالىٰ تعلقه علىٰ ما هو به، وجب أن يكون كلامه فيما أخبر به، علىٰ ما هو به، فلهذا استحال عليه الكذب لهذا الوجه. وهذا العذر خطأ.

---

(١) كاعٌّ بالتشديد: الفرق العاجز الناكص علىٰ عقبيه، لا يمضي في حزم ولا عزم. كاع، وهو الجبان الإبانة في اللغة العربية، سَلَمة بن مُسْلِم العَوْتبي، (٤/ ١٢٦)، لسان العرب، (٨/ ٣١٢).

(٢) -(عندهم) في النسخة (ب).

**لأنَّا نقول**: هب أنَّا ساعدناكم علىٰ أنه تعالىٰ يستحيل عليه الكذب في الكلام والخبر القائمين بذاته علىٰ زعمكم، فلم لا يجوز أن يكون كاذبًا في كلامه وخبره الذي يسمعه ويقرأوه، وهذا لا محيص لهم عنه، ولا خلاص لهم منه علىٰ حال.

**الإلزام الرابع**[1]: لو كان الله تعالىٰ فاعلاً للقبيح لوجب أن يكون فاعلاً للظلم، لأنه من جملة القبائح علىٰ قولهم، ولو جاز عليه فعل الظلم لجاز أن يعذب الأنبياء بذنوب الفراعنة، وأن يثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء، وأن يكون معظمًا بحق الكفار والفساق وأهل الشطارة، ومستخفاً[2] بحق الأنبياء والأولياء والصالحين وأهل التقوىٰ، ويحسن منه ذلك كله، والتزام مثل هذا خروج عن الدين وانسلال عن حكم الشريعة، وقضايا العقول.

**الإلزام الخامس**: لو جاز أن يكون الله تعالىٰ فاعلاً للقبيح لجاز أن يبعث إلينا رسولاً يدعونا إلىٰ الكفر بالله تعالىٰ ورسله، ويحثنا علىٰ عبادة الأوثان والأصنام، ويأمرنا بالظلم والشرك وقطع الأرحام وكفران النعم، وينهانا عن الإحسان واصطناع المعروف إلىٰ أهله، وعن البر والتواصل والتزام مثل هذه الأمور سخف من معتقده وشناعة علىٰ القائلين به.

فهذه جملة الإلزامات التي تتوجه عليهم علىٰ القول ببطلان الحكمة وإثباتها، ونشرع الآن في الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة، وبالله التوفيق.



---

(١) كتب الناسخ في الهامش: (أما الإلزام الرابع فقد التزموه كما صرح بعضهم وزعموا أن لله التصرف في ملكه كيف يشاء، فيجوز أن يثيب الفراعنة، ويعذب الأنبياء، واستدلوا بقوله تعالىٰ: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾، ولعل المؤلف رضوان الله عليه لم يذكره هنا سهواً، وأيضاً فإن قوله: والتزام مثل هذا خروج عن الدين بدفع ما جزم به من عدم تكفير أهل القبلة بالتأويل لأن الخروج عن الدين والاستناد علىٰ حكم الشريعة أحقر أحواله أن يكون كفر تأويل إنما بناه علىٰ عدم إلزامهم بهذا مع أنهم قد التزموه والله أعلم) في هامش النسخة (ب).

(٢) (ومسيحقًا) في النسخة (ب، ج).

## الباب الثالث
## في الرد على من خالفنا من أهل القبلة

**اعلم** أن من خالفنا من أهل القبلة قد يكون خلافه فيما يكون متعلقاً بالحكمة، وقد يكون فيما لا تعلق له بالحكمة، ونحن نذكر ما يتعلق بكل واحدٍ من هذين القسمين، ونورد على المخالفين فيما ذهبوا إليه تفصيلاً شافياً بعون الله، فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الباب على قسمين:

### القسم الأول: فيما يتعلق بالحكمة:

### القول في أنه تعالى موصوف بالقدرة على القبيح:

**ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من جماهير المعتزلة** إلى أن الله تعالى قادر على فعل القبيح، وأنه يصح صدوره من جهته، خلا أنه يمتنع وقوعه منه لمكان الحكمة.

**وذهب الشيخان أبو الهذيل وأبو الحسين والخوارزمي** إلى أن صدور القبيح ممكن بالإضافة إلى القادرية، مستحيل منه بالإضافة إلى الداعية، لأن الفعل عند هؤلاء[1] يشترط فيه الداعي، والداعي إلى فعل القبيح مستحيل في حق الله تعالى، فلهذا استحال منه وقوع القبيح.

**وذهب النَّظام وطبقته الجاحظ والأسواري** إلى أن الله لا يقدر على فعل القبيح أصلاً، وأن قدرته لا تتعلق به.

**وأما المجبرة من الأشعرية وغيرهم** فإنهم يوافقون[2] النَّظام وطبقته على صحة

---

(١) (هاولآئ) في النسخة (ب، ج).

(٢) كتب الناسخ في الهامش (يتحقق معنى الموافقة، لأن أخر ما ذكره المؤلف عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يوافق عليهم صحة هذا الإطلاق أصلاً) في هامش النسخة (ب).

هذا علىٰ الإطلاق، لكن الخلاف بينهم قائم من جهة المعنىٰ، فإن النَّظام وطبقته يذهبون إلىٰ أن الظلم والجهل والكذب لا تتعلق بقدرة الله، والمجبرة يقولون: إنه تعالىٰ فاعل لهذه الأشياء وموجد لها، ولكنهم يزعمون أن إيجادها منه غير قبيح.

**فإذا تقررت هذه القاعدة** فلنذكر بطلان مذهبهم، ثم نردفه بذكر شبههم، فهذان فصلان.



## الفصل الأول
## في بطلان مذهبهم

**ولنا في إبطال مذهب النَّظام وطبقته منهجان:**

**أحدهما:** جملي: لا يختص بصورةٍ دون صورة من القبائح.

**وثانيهما:** أن ندل علىٰ أنه قادر علىٰ صورة القبائح المعينة.

**أما المنهج الأول: ففيه مسالك:**

**المسلك الأول:** هو أنه تعالىٰ قادر لذاته، ونسبة ذاته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء، ومن جملة الممكنات القبائح، فيجب أن يكون تعالىٰ قادراً عليها، وهذا هو مطلوبنا.

**وإنما قلنا:** «إنه تعالىٰ قادر لذاته»، فلما مر بيانه في الصفات.

**وإنما قلنا:** «إن نسبة[1] ذاته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء»، فلأنه لا يعقل ثمَّ تخصيص[2] يخصص ذاته بمقدور دون مقدور.

**وإنما قلنا:** «إن من جملة الممكنات؛ القبائح»، فهذا ظاهر، ولهذا كان الواحد منَّا قادراً عليها، فلو كانت مستحيلة لما قدرنا عليها، فيجب شمول قادرية الله تعالىٰ لها، وإلا لزم[3] أن تكون قادريته قاصرة عن بعض الممكنات، وأنه محال.

**لا يقال:** إن قبح القبيح هو حكم إضافي تابع لوقوع الفعل علىٰ وجهٍ؛ نحو كون الضرر ظلماً، والخبر كذباً إلىٰ غير ذلك من الوجوه، والقبح ليس من متعلقات القادر، وإذا كان القبح لا يتعلق بالقادر فلا معنىٰ لقولكم إن الله قادر علىٰ القبيح.

---

(١) (يشبه) في النسخة (ج).
(٢) (بحصص) في النسخة (ب، ج).
(٣) (والالزام) في النسخة (ب، ج).

**لأنَّا نقول**: هذا فاسدٌ، فإنَّا لم نرد أنَّ نفس القبح هو متعلق للقدرة، حتىٰ يقال لنا: إن القبح لا يتعلق بالقادر، وإنما أردنا أن الله تعالىٰ قادر علىٰ إيجاد فعلٍ علىٰ وجهٍ يقبح، نحو كون الضرر ظلماً، والخبر كذباً إلىٰ غير ذلك من إيجاد الفعل علىٰ الوجوه التي يقبح عليها، وفي ذلك حصول غرضنا من كونه تعالىٰ قادراً علىٰ فعل القبيح.

**المسلك الثاني**: أنَّا نقول: الأمور الواجبة علىٰ الله تعالىٰ نحو الإثابة والتعويض وغيرهما مما يوجب فعله علىٰ الله ليس يخلو حالها: إما أن يمكنه تعالىٰ تركها أو لا يمكنه تركها.

**فإن لم يمكنه تركها**: كان حصولها واجباً من جهته، ويلزم أن يكون حاله في فعلها كحال المضطر الذي لا يقدر علىٰ الانفكاك عما هو مضطر إليه، وفي ذلك بطلان كونه تعالىٰ مختاراً، وإلحاقه بالعلل الموجبة؛ وهذا باطل.

**وإن كان يمكنه تركها**: فلا شك في كون تركها يكون قبيحاً لكونها واجبةً، لأن الواجب ما كان تركه قبيحاً، وفي هذا ما نريد من كونه تعالىٰ قادراً علىٰ فعل القبيح.

**المسلك الثالث**: هو أنه تعالىٰ يتمدح[1] بكونه غير فاعل للظلم، والتمدح لا يعقل بترك الفعل إلا إذا كان قادراً عليه، فيجب أن يكون الله تعالىٰ قادراً علىٰ فعل الظلم وإلا بطل أن يكون متمحداً بتركه، وهذا هو مطلوبنا.

**وإنما قلنا**: «إن الله تعالىٰ يتمدح[2] بكونه غير فاعل للظلم»، فلأن الإجماع منعقد علىٰ أن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: ٤٦]، واردة مورد التمدح والثناء علىٰ جلال الله تعالىٰ وكبريائه.

**وإنما قلنا**: «إن التمدح بهذه الأمور لا يعقل إلا بعد القدرة عليها»، فلأنَّا نعلم بالضرورة أن من ليس قادراً علىٰ أن الشيء لا يعقل منه التمدح بتركه، بل يعد

(١) (يمدح) في النسخة (ب، ج). (٢) (يمدح) في النسخة (ب، ج).

سـخفاً في عقلـه، وزيادة في غيـه وجهله، ولهذا فإن المقعـد لا يمكنه التمدح بترك التسـلق[1] للحيطان، وطفر[2] الجداول، ومجاراة الخيل العتاد[3]، لما كان غير قادرٍ علىٰ ذلك، فلو تمدح بذلك لعُدّ من السفاهة والجنون[4] ويُضحك منه العقلاء.

فلـو لـم يكن الله تعالـىٰ قادراً علىٰ مـا ذكرنا لم يحسـن منه التمـدح، فلما وقع الإجماع علىٰ التمدح بهذه الآيات، وجب أن يكون الله قادراً عليها.

فثبت بما ذكرناه أن الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ فعل القبيح.

**المنهج الثاني: أن ندل على أن الله قادر على الصور القبيحة المعينة: ونذكر منها صور أربع:**

**الصورة الأولىٰ: الظلم**: والذي يدل علىٰ قدرته تعالىٰ علىٰ الظلم هو أنه لا نزاع في أن الله قـادرٌ علىٰ تعذيـب الكفرة علىٰ كفرهم، والخصـم يوافقنا في هذا، وذلك التعذيـب لماهيته وحقيقتـه مقدوراً لله تعالىٰ، وتلك الحقيقة لا تتوقف علىٰ سـبق الكفر منهم، فإذن الله تعالىٰ قادر علىٰ تعذيبهم من غير سـابقة شـرط الكفر، وهذا بعينه هو نفس حقيقة الظلم، ومعناه، فيجب أن يكون قادراً عليه.

ويؤكـد ما ذكرنـاه أن الواحد منَّا قادر علىٰ تعذيب الغير من غير سـابقة جريمة، فيجب أن يكون الله تعالىٰ قادراً علىٰ ذلك أولىٰ وأحق.

**الصورة الثانية: الكذب** والذي يدل علىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ الكذب؛ هو أنه قـادر علىٰ أن يقول: «العالَم ليس قديمـاً»، والتلفظ بلفظة «العالَم» مع قوله «قديم» لا يتوقف علىٰ التلفظ بلفظة «ليس»، لأنه لا شك في أنه يمكننا[5] أن نتلفظ بهما من غيـر التلفظ بلفظـة «ليس»، وكل من قدر علىٰ مجموع أمـور لا يكون البعض منها

---

(١) (السلو) في النسخة (ب).

(٢) **الطفر**: وثبة في ارتفاع كما يطفر الإنسان حائطا أي يثبه. والطفرة: الوثبة، لسان العرب، (٤/ ٥٠١).

(٣) (العتان) في النسخة (ب)، (العياق) في (ج).

(٤) (المجون) في النسخة (ب، ج). (٥) (يمكينا) في النسخة (ج).

مشروطًا بالبعض الآخر، وجب أن يكون قادراً علىٰ كل واحدٍ منها عند عدم الآخر علىٰ الانفراد، وذلك يقتضي أن يكون الله قادراً علىٰ أن يقول العالَم قديم، وذلك بعينه خبر قديم.

**فثبت بما ذكرناه** أن الله تعالىٰ قادر علىٰ الكذب، وقد قررنا فيما سبق أن قبح الكذب معلوم بالضرورة، لا سيما إذا كان عاريًا عن نفع أو دفع ضرر، فوجب أن يكون الله قادراً علىٰ فعل القبيح.

**الصورة الثالثة: الجهل**: والذي يدل علىٰ كونه تعالىٰ قادراً علىٰ الجهل، هو أنه تعالىٰ قادر علىٰ خلق العلم كقدرته علىٰ علوم العقل، وهي علوم ضرورية، ومن قدر علىٰ شيء فهو قادر علىٰ ضده، فإذن يلزم أن يكون الله تعالىٰ قادراً علىٰ الجهل، وقبحه معلوم بالضرورة، فإذن الله تعالىٰ قادر علىٰ القبح، وهذا هو مطلوبنا.

**الصورة الرابعة: العبث**: والذي يدل علىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ العبث هو أن ماهية العبث هو الفعل الواقع من العالِم العاري عن غرض أو غير غرض مثله، ولا شك أن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلق اللذة لأجل المصلحة، فتلك اللذة لماهيتها وحقيقتها مقدورة لله تعالىٰ مطلقًا، ولا يتوقف كونها مقدورةً علىٰ سبق العلم بالمصلحة، فيجوز أن يفعلها الله، ولو لم يكن ثمَّ مصلحة، لأنه إذا جاز أن يفعلها مع مراعاة المصلحة، جاز[1] أن يفعلها من غير مراعاة لتلك المصلحة، لأن تقدم العالِم بالمصلحة لا يغير تعلق القدرة بما هي متعلقة به، وإذا جاز أن يفعلها من غير مراعاة المصلحة فهو العبث بعينه، ولا شك في قبحه، فثبت بما ذكرنا أن الله تعالىٰ قادر علىٰ فعل القبيح.

فهذا أنفس ما وجدته للمعتزلة في الدلالة علىٰ كون الله تعالىٰ قادراً علىٰ فعل القبيح.

---

(١) (وجاز) في النسخة (ب،ج)، وكتب الناسخ في الهامش أمامها (الصواب حذف الواو، لأن جاز جواب الشرط) في هامش النسخة (ب).

فأما المسالك المتقدمة فقوية لا سبيل إلىٰ اعتراضها، وأما الصور التي أوردها دلالة علىٰ القبائح المعينة ففيها نظر علىٰ أصولهم.

**أما ما ذكروه في الصورة الأولىٰ** من قدرته علىٰ الظلم والاعتراض عليها؛ أن يقال: أليس تعلق قدرة الواحد منًّا بمقدوره محيل لتعلق قدرة الله تعالىٰ به عندكم، لاستحالة مقدور بين قادرين، فإذا كان هذا وجهًا في استحالة تعلق قدرة الله تعالىٰ، فما المانع من أن يكون وجه القبح في استحالة تعلق قدرة الله تعالىٰ به من غير فرق بينهما.

**وأما ما ذكروه في الصورة الثانية** من قدرته علىٰ الكذب والاعتراض[١] عليها، أن يقال: أليس عندكم أن خروج وقت المقدور محيل لتعلق القدرة به، فلم لا يجوز أن تكون مخبرة إذا كان لا علىٰ ما هو به؛ محيلاً لتعلق قدرة الله تعالىٰ به.

**وأما ما ذكروه في الصورة الثالثة** من قدرته علىٰ الجهل، فالاعتراض[٢] عليها أن يقال: أليس الجهل الذي هو متعلق بقدرتنا مضاداً للعلم الذي يفعله الله تعالىٰ، ومع ذلك فإن عندكم أن الله لا تتعلق قدرته به، فلم لا يجوز أن الاعتقاد الذي يكون معتقده لا علىٰ ما هو به محيلاً لتعلق قدرة الله تعالىٰ؟ فلا يكون قادراً علىٰ الجهل كما زعمتم.

**وأما ما ذكروه في الصورة الرابعة** من قدرته علىٰ العبث فالاعتراض عليها أن يقال: ما أنكرتم أن خلو[٣] الفعل عن غرض أو عن [غير][٤] غرض يكون مُحيلاً لتعلق قدرة الله تعالىٰ به، كما أن يفضي[٥] وقت الفعل عندكم مُحيل لتعلق القدرة به، فبطل ما ذكروه من هذه الصور التي اعتمدوها في كونه قادراً علىٰ فعل القبيح.

**فهذا ملخص كلام المعتزلة** فيما عوّلوا عليه في الدلالة علىٰ قدرة الله تعالىٰ علىٰ ما لو فعله لكان قبيحًا من جهته.

---

(١) (والاعراض) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فالاعراض) في النسخة (ب، ج).
(٣) (خلق) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(غير) في النسخة (ب، ج).
(٥) (يقضي) في النسخة (ج).

**والمختار عندنا** ما ذكره الشيوخ أبو الهذيل وأبو الحسين والخوارزمي وهو أن فعل القبيح صحيح بالإضافة إلىٰ قادرية الله تعالىٰ، مستحيل بالإضافة إلىٰ داعيته.

ومعنىٰ هذا علىٰ ما ذهبوا إليه هو: أنه تعالىٰ ذات لو تغيّر داعيه إلىٰ فعل القبيح، لصح منه وجوده من غير تغيّر في ذاته، بخلاف من ليس بقادر عليه، فإنه لا يتأتىٰ منه فعله سواء قدّرنا تغيّر داعيه أو لم يتغير.

**ودليلنا** علىٰ صحة ما اخترناه هو أن للفعل جهتين: إحداهما: الصحة. الثانية: الوقوع.

**فأما الجهة الأولىٰ: وهي الصحة**: فلا تفتقر إلا إلىٰ[1] مجرد القادرية، لأن صحة الفعل أصل في معقول القادرية. فإذا ثبت أن الله قادر لذاته؛ صح قدرته علىٰ كل ممكنٍ، والقبائح من جملة الممكنات، فيجب أن يكون الله قادراً عليها.

**وأما الجهة الثانية: وهي الوقوع**: فلا بد فيها من اعتبار أمرٍ أخر غير القادرية، وهو الداعية، لأن[2] حصول الفعل من دون الداعية إليه محال -كما سنوضحه[3] من بعد في موضعه إن شاء الله تعالىٰ- ولا شك أن الداعي إلىٰ فعل القبيح مستحيل في حق الله تعالىٰ، لأن[4] الداعي إليه ليس إلا الجهل بقبحه أو جهله باستغنائه عنه.

وهذان الأمران مستحيلان في حق الله، فلهذا قلنا: إن القبح صحيح من جهته باعتبار قادريته، مستحيل باعتبار داعيته، علىٰ هذا التحقيق.

**وقد زعم قاضي القضاة** أن القول بأن القبيح صحيح مستحيل بالإضافة إلىٰ القدرة والداعية يُفضي إلىٰ التناقض، فيجب الحكم ببطلانه، وهذا فاسد، فإنَّا قد قررنا ها هنا أن جهة الصحة مغايرة لجهة الاستحالة، فجهة الصحة هو مطلق القادرية، وجهة الاستحالة هو تعذر الداعية، ومع تغاير الجهتين لا معنىٰ[5] للمناقضة.

---

(١) (لىٰ) في النسخة (ب).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (سبق صحه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٥) (معنا) في النسخة (ب، ج).

**قال الشيخ أبو الحسين**: فأما الدلالة علىٰ استحالة وقوع القبيح من جهة الله تعالىٰ فتقريرها: هو أن إيجاد القبيح من جهة الله يؤدي إلىٰ المحال، وما كان يؤدي إلىٰ المحال فهو محال مثله، فإذن القول: بإيجاد القبيح من جهة الله تعالىٰ يكون محالاً، وهذا هو مطلوبنا.

**وإنما قلنا**: «إن القول: بوقوع القبيح من جهة الله تعالىٰ يؤدي إلىٰ المحال»، فلأن القديم تعالىٰ لو وجد من جهته القبيح علىٰ جهة التقدير تعالىٰ الله عن ذلك علواً كبيراً، لكان لا يخلو[1] حاله من وجوهٍ أربعة: إما أن يدل علىٰ الجهل والحاجة أو لا يكون دالاً علىٰ واحدٍ منهما، أو يقال بأنه يدل عليهما ولا يدل عليهما. فيجتمع فيه النفي والإثبات، أو يقال: بأنه لا يدل ولا لا يدل فيخرج عن النفي والإثبات. وكل هذه الوجوه باطلة، ولا يعقل قسم خامس.

**أما الوجه الأول**: وهو أن يقال: بأنه «يدل علىٰ الجهل والحاجة»، فهذا خطأ، لأنَّا قد قررنا فيما سبق أن الله تعالىٰ عالِم بقبح القبيح وعالِم باستغنائه، فيستحيل في حقه الجهل والحاجة.

**وأما الوجه الثاني**: وهو أن يقال: إنه «لا يدل علىٰ الجهل والحاجة»، فهذا فاسد أيضاً، لأن فعل القبيح دلالة علىٰ الجهل والحاجة، فيستحيل خروجه عن الدلالة عليهما.

**وأما الوجه الثالث**: وهو أن يقال: بأنه «يدل علىٰ الجهل والحاجة ولا يدل عليهما»، فهذا باطل أيضاً، لأن هذا يؤذن بخروجه عن كونه دلالةً عليهما، وقد أبطلناه، ولأنَّا نعلم بالضرورة أن الشيء لا يكون دليلاً علىٰ الشيء وعلىٰ نقيضه.

**وأما الوجه الرابع**: وهو أن يقال: بأنه «لا يدل علىٰ الجهل والحاجة، ولا لا يدل، فيخرج عن النفي والإثبات جميعاً»، وهذا خطأ أيضاً لأن الشيء الواحد لا

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

يخـرج عن النفي والإثبات جميعـًا، ولأن هذا يـؤذن بخروجه عن الدلالة عليهما، وهذا محال.

**فثبت بما ذكرنا** أن القول بوقوع القبيح من جهة الله تعالىٰ يؤدي إلىٰ المحال.

**وإنمـا قلنـا**: «إن كل ما كان يؤدي إلـىٰ المحال فهو محال. أيضـًا» فهذا معلوم بالضرورة، لأنه لو كان صحيحـًا؛ لم يكن مؤديـًا إلىٰ المحال.

**فتقرر مما ذكرنا** أن الله قادر علىٰ فعل القبيح، وأنه يستحيل وقوعه من جهته كما بيناه[1].



---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (هذا الكلام مثل قول الشيخان: إن السؤال محال، وقد أنكرته، ويلزمك ما لزمهم) في النسخة (ج).

## الفصل الثاني
## في ذكر شُبههم والانفصال عنها

واعتمد النَّظام وطبقته شبهـًا؛ وجملتها شبه خمس:

**الشبهة الأولى: قولهم: إن فعل القبيح من الله تعالى محال، والمحال غير مقدور.**

**وإنمـا قلنا:** «إن فعل القبيح من الله تعالىٰ محال»، فلأن القبيح لا يصدر إلا عند وجود المحال، وما لا يوجد إلا عند وجود المحال؛ فهو محال.

**وإنما قلنا:** «إن فعل القبيح لا يوجد إلا عند وجود المحال». فلأن القبيح لا يفعله إلا المحتاج إليه، الجاهل بقبحه أو باستغنائه عنه، وهذه الأمور محالة في حق الله تعالىٰ.

**وإنما قلنا:** «إن القبيح لا يفعله إلا الجاهل بقبحه أو[1] المحتاج إليه». فالعلم بما ذكرنا ضروري.

**وإنما قلنا:** «إن هذه الأمور مستحيلة في حق الله تعالىٰ». فقد قررنا الحجة عليها فيما تقدم.

**وإنمـا قلنـا:** «إن كل ما لا يوجـد إلا عند وجود المحال فهو محـال». فالعلم به ضروري.

**فثبت بما ذكرناه** أن فعل القبيح محال من الله تعالىٰ.

**وإنما قلنا:** «إن كل ما كان محالاً فهو غير مقدور عليه». فلأن المقدور هو الذي لو شاء الفاعل لأوجده، وذلك فرع علىٰ صحته في نفسه، والمحال لا يصح حدوثه في نفسـه، فكيـف يقـال: بصحة صدوره مـن الفاعل؟ فاستحال أن يكـون القبيح مقدوراً لله تعالىٰ.

---

(١) (و) في النسخة (ج).

وهذا هو المطلوب، فهذه الشُبهة أقوىٰ ما يعتمده النَّظام وطبقته.

**والجواب عن هذه الشُبهة يجري علىٰ طريقتين**[١]:

**الطريقة الأولىٰ**[٢]**: يعتمدها الشيخ أبو الهذيل وأبو الحسين والخوارزمي**: وهم الذين قالوا: بأن الله قادر علىٰ فعل القبيح لكنه يستحيل وقوعه من جهته، فعلىٰ هذا يقولون: لو قدرنا وقوع القبيح من جهة الله تعالىٰ لأدىٰ إلىٰ الأقسام الفاسدة التي ذكرناها، وكل ما كان يؤدي إلىٰ الفاسد فهو فاسد، فهؤلاء قد تخلصوا عن عقدة[٣] هذه الشُبهة كما ترىٰ لما قالوا: باستحالة وقوع القبيح من جهة الله تعالىٰ. فإذا قدّر وقوع المحال تبعه محال أيضـًا.

**لا يقال**: إنكم متىٰ قلتم إن الله تعالىٰ قادر علىٰ فعل القبيح، ثم قلتم بأنه يستحيل وقوعه من جهته؟ فقد نقضتم أول كلامكم بأخره، فيجب الحكم ببطلانه.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، لأنَّا نجد فرقـًا بين من يستحيل منه الفعل لأجل عدم الداعية إليه، وبين من يستحيل منه الفعل، لأنه غير قادر عليه، فمن كان يستحيل منه الفعل لأجل عدم داعيته إليه، فإنَّا نحكم عليه بكونه قادراً عليه، وإنما استحال وقوعه منه لأجل عدم داعيته إليه، فلهذا حكمنا بكون القديم تعالىٰ قادراً علىٰ فعل القبيح لشمول قادريته واستحالة وقوعه منه، لأجل تعذر داعيته إليه، فأما من كان يستحيل منه وقوع الفعل بكل حال سواء قدّرنا داعيته حاصلة أو لم نقدّر فإنه لا يكون قادراً أصلاً.

فهذا تقرير الجواب علىٰ طريقة هؤلاء الشيوخ.

**الطريقة الثانية**[٤]**: وهي التي عوّل عليها أكثر الشيوخ أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم من جملة**[٥] **البصريين**: وهؤلاء هم الذين قالوا: بأن صدور القبيح

---

(١) (طريقين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الطريق الأول) في النسخة (ب، ج).
(٣) (عهدة) في النسخة (ج).
(٤) (الطريق الثاني) في النسخة (ب، ج).
(٥) (حله) في النسخة (ب، ج).

مـن جهـة الله صحيح، فقد اضطربـوا في هذه الشُّـبهة وأجابوا عنهـا بأجوبة ونحن نوردها وننبه علىٰ ضعفها بمشيئة الله تعالىٰ.

**الجواب الأول: وهو المحكي عن الشيخين أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وتابعهم علىٰ ذلك أكثر المتكلمين:**

**وحاصـل ما قالوه:** هو أنَّا لو قدّرنا وقوع القبيح من جهة الله تعالىٰ لكان خطأ أن يقال: إنه يدل علىٰ الجهل والحاجة، لقيام الدلالة علىٰ كون الله تعالىٰ عالِمـًا غنيـًا، ولكان خطأ أن يقال: إنه لا يدل علىٰ الجهل والحاجة، لأن الظلم موضوع للدلالة عليهما، بل نمسـك عن القولين جميعـًا ولا نجيب، إذا سـؤلنا عن هذا لا بلا، ولا بنعم، ونمتنع عن كلا[1] الكلامين لفسادهما.

**والبقاء علىٰ[2] القول:** بأن الله قادر علىٰ فعل القبيح، وأنه يصح منه وقوعه لثبوت الدلالـة عليهما، وهكذا القول لـو أخبرني صادق بأن زيداً لا يدخل الدار، ثم قدّرنا دخولـه، لـكان خطأ أن يقال: إنه يدل علىٰ كذب النبي الصادق، وخطأ أن يقال: إنه لا يـدل علىٰ كذبه، بل نمسـك علىٰ القولين جميعـًا، ولا نجيـب لا بلا، ولا بنعم، لأن كل واحدٍ من الجوابين خطأ، فلهذا أمسكنا عنهما، فهكذا القول في مسألتنا.

**وأيدوا هذا الكلام بزعمهم بأن الذي يمتنع فيه الإمساك عن الجواب بلا أو بنعم، إنما هو أمور خمسة:**

**أولها: أن** يكون الأول هو الثاني، نحو قولنا: لو فعل زيداً الظلم لكان ظالمـًا.

**وثانيهـا: أن** يكون الأول مصححـًا للثاني، في مثـل قولنا: لو كان زيد قادراً لصح منه الفعل.

**وثالثها: أن** يكون الأول هو موجب للثاني في مثل قولنا: لو كان في قلب زيدٍ علم لكان عالِمـًا به.

---

(١) (كل) في النسخة (ب، ج).

(٢) (والبعاعل) في النسخة (ب، ج).

**ورابعها**: أن يكون الثاني هو مصححاً للأول، نحو قولنا: لو صح من زيد الفعل لكان قادراً عليه.

**وخامسها**: أن يكون الثاني هو الموجب للأول في مثل قولنا: لو كان زيد عالِماً لكان في قلبه علم.

فهذه الأمور الخمسة يمتنع فيها الإمساك عن الجواب بلا أو بنعم والوقوف فيها محال.

**فأما قولنا**: لو فعل الحكيم الظلم لكان لا يخلو(١) حاله إما أن يدل على الجهل والحاجة أو لا يدل، فليس من أحد هذه الأقسام الخمسة التي ذكرناها، لأن الظلم ليس هو الجهل والحاجة، ولا هو مصححاً للحاجة، ولا موجباً ولا هي أيضاً مصححةً له ولا موجبة، فلا جرم(٢) امتنعنا عن الجواب فيه بلا أو بنعم.

**فهذا ملخص كلامهم** في الجواب عن هذه الشُبهة وزُبدته بعد حذف أكثر فضلاته.

**والاعتراض على ما ذكروه يتوجه من [أربعة](٣) أوجه:**

منها ما يرجع إلى السؤال نفسه، ومنها ما يرجع إلى الجواب، ومنها ما يرجع إلى السائل، ومنها ما يرجع إلى المجيب، ونحن ننبه على الخطأ في كلامهم هذا باعتبار هذه الوجوه الأربعة، وفيها كفاية.

**الوجه الأول: باعتبار السؤال في نفسه**: فنقول: ليس يخلو حال [السؤال](٤) في نفسه: إما أن يكون لازماً أو لا يكون لازماً. بحيث لا محيص(٥) للمسئول(٦) عن الإجابة عنه، فالجواب عنه لا محالة متوجه، فإن لم يجب المسئول عنه مع توجهه عليه ولزومه له، كان عدم الجواب انقطاعاً أو إفحاماً للمسئول بلا مرية، وإن لم

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (جرمن) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(أربعة) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(السؤال) في النسخة (ب، ج).
(٥) +(له) في النسخة (ج).
(٦) (المسئول) في النسخة (ب، ج).

يكن السؤال لازمًا وجب رده علىٰ السائل لكونه غير مستحق للجواب؛ لفساده. لأن بعض الأسئلة لا تستحق جوابًا لفساد وضعه، كمن يسأل عن المعدوم هل هو قديم أو حادث، فإن مثل هذا السؤال لا يستحق جوابًا، فإما أن يخرج عن قضايا العقول بالامتناع عن الإجابة بلا أو نعم، فهذا خطأ ظاهر، وزلل[١] بيّن لا يُسمع من قائله.

**الوجه الثاني: باعتبار الجواب في نفسه**: وذلك[٢] أن الغرض بالجواب إنما هو إيضاح ما التبس علىٰ السائل وحل الإشكال الذي توهمه، ولا شك أن الامتناع من الإجابة بلا أو نعم هو إسقاط لفائدة الجواب، وإبطال لحقيقته وماهيته، فإن من لا يجيب بأحد هذين الأمرين يكون خارجًا عما عليه العقلاء، وداخلاً في غمار[٣] السفسطة، لأنَّا نعلم بالضرورة علمًا قطعيًا أن استحالة الخروج عن النفي والإثبات كاستحالة الحصول عليهما جميعًا، ويتحقق أن بُعد أحدهما في العقل كبُعد الآخر.

**فظهر بما حققناه** أن من لا يجيب بلا أو بنعم ويمتنع عن الإجابة بأحدهما؛ مُبطل[٤] بحقيقة الجواب لا محالة.

**الوجه الثالث: باعتبار المجيب في نفسه**: وذلك أن المجيب في هذا السؤال لا ينفك عن حالين:

**أحدهما**: ألا يتعد[٥] السائل إلىٰ فرضه وتقديره بل يرد سؤاله مطلقًا، ولا نصغي إلىٰ ما قال، فعلىٰ هذا يكون متخلصًا من عقدة السؤال خارجًا عن دركه، لأنه أحال الفرض ودفع التقدير، فلا يلزمه الجواب.

**وثانيهما**: أن يسلم السائل الفرض ويساعده إليه، وإذا كان الأمر هكذا فحينئذ يكون

---

(١) (وذلك) في النسخة (ج).
(٢) (وذاك) في النسخة (ب).
(٣) (حمار) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فبطل) في النسخة (ب، ج).
(٥) (يسعد) في النسخة (ج).

الجواب عليه حتماً لازماً وفرضاً واجباً بأحد الأمرين: إما النفي وإما الإثبات، لأنه قد ساعد السائل إلىٰ صحة الفرض والتقدير. فلا بد له من التزام أحد الجوابين لا محالة. فأما الامتناع عن الجواب بلا أو بنعم فمما يعلم فساده وبطلانه بالضرورة.

**الوجه الرابع: باعتبار السائل في نفسه**: وذلك أن غرض السائل بسؤاله هو إلزامكم أن الله لو كان قادراً علىٰ القبيح علىٰ قولكم؛ لصح وقوعه من جهته، فإذا كان لا يمكنكم الجواب عن سؤاله ودفعه إلا بارتكاب هذا الخطأ الظاهر وهو الخروج عن القضايا العقلية في النفي والإثبات، فالتزامكم لمذهبه واعتقاد مقالته أهون من ارتكابكم لهذا الخطأ الفاحش. فكيف[1] يمكن دفع المحال بما هو أدخل منه في الاستحالة؟

**وأما المثال الذي أوردوه** في خبر النبي الصادق، لو قدّرنا خلافه هل يدل علىٰ كذبه أم لا؟ فهو خطأ، لأن من حق المثال أن يكون للصورة الممثلة إيضاحاً وجلاء، لأن المقصود بالأمثلة هو كشف الغطاء عن الممثلات وإخراجها عن غمرة الإشكال، وهذا الذي ذكروه هو نفس المسألة من غير زيادة ولا نقصان، فإن الإشكال فيهما قائم، والنزاع فيهما واحد، ولهذا لو أردنا أن ننقل الكلام في مسألة القدرة علىٰ القبيح إلىٰ مسألة الشيء؛ لكان الكلام فيهما واحداً. وهذا يدل علىٰ أن أحدهما هو الآخر، فكيف يقال: بأن أحدهما مثال والآخر ممثول مع استوائهما من كل وجهٍ؟

فهذا هو الكلام علىٰ وجوه الخطأ التي اشتمل عليها جوابهم.

**والعجب من هؤلاء الجماهير وشيوخ الكلام!** كيف اطمأنوا إلىٰ هذه الأجوبة الاقناعية واعتمدوا هذه التمسكات الخيالية، والأوهام الظنية[2]. **والذي غرّهُم** من ذاك أنهم ظنوا أنه لا خلاص لهم عما ألزمه النَّظام وطبقته إلا بارتكاب ما ذكروه، ولعمري أن دفعه بما ارتكبوا من هذه الشناعة وهو الخروج عن قضية النفي

(١) (وكيف) في النسخة (ج).

(٢) (الضيه) في النسخة (ب)، (الطيبه) في (ج).

والإثبات واضح، ولكن يلزمهم من الخطأ وقبح الزلل ما لا خفاء به؛ كما حققناه.

**الجواب الثاني: ما ذكره الشيخ أبو هاشم**: وحاصل ما قاله هو أن قول القائل: لو أوجد الله الظلم، لكان لا يخلو[١] حاله إما أن يدل علىٰ الجهل والحاجة أو لا يدل، هو تعليق المحال بالجائز، وتعليق المحال بالجائز غير[٢] جائز، فلا ينبغي أن يجاب بواحد منهما، بل يحال الجوابات جميعاً.

**وإنما قلنا**: «إن هذا هو تعليق المحال بالجائز». فلأن الجائز هو تعليق وقوع القبيح بقدرة الله تعالىٰ، والمحال هو كونه جاهلاً محتاجاً.

**وإنما قلنا**: «إن تعليق المحال بالجائز غير جائز»، فلأنه يؤذن بخروج المحال عن كونه محالاً، وهذا لا يمكن ولا يتصور، ألا ترىٰ أنه يمكن أن يقال: لو دخل زيد الدار، لانقلب السواد بياضاً، لما كان دخوله[٣] الدار ممكناً، وانقلاب السواد بياضاً محال، والممكن لا يلزم عنه[٤] محال.

**واعلم أن الشيخ أبا هاشم** يمنع من تعليق المحال بالجائز علىٰ جهة الإخبار كما ذكرنا في تعليق وقوع الظلم بالجهل والحاجة، ويجيز تعليق المحال بالجائز علىٰ جهة الاعتبار، ومعنىٰ الاعتبار هو أن الله تعالىٰ لو فعل القبيح لاستحق الذم علىٰ فعله، فيعتبر بذلك أنه لا يفعله، لما كان استحقاقه للذم محالاً، وفعله للقبيح جائز، ومعنىٰ الإخبار هو أن الله تعالىٰ لو فعل الظلم لدل علىٰ جهله وحاجته من غير اعتبار واسطة الاستحقاق الذي ذكره في الاعتبار، فهذا ما نقل في جواب هذه الشُبهة عنه.

**والاعتراض علىٰ ما ذكره، ما حققه الشيخ أبو الحسين، وذلك من أوجهٍ ثلاثة:**

**أولها**: أن الظاهر[٥] أن يقول: إن قصدي أن أُبيّن أن قدرة الله تعالىٰ علىٰ الظلم

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (عن) في النسخة (ب).
(٣) (دخلوه) في النسخة (ب).
(٤) (علمه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (الطام) في النسخة (ب، ج).

غير[1] جائزة، لأنه يؤدي إلىٰ وقوعه، ووقوعه لا شك في كونه محالاً، لأن فيه تجويز الجهل والحاجة علىٰ الله؛ وهما محالان، فإذا قلتم في الجواب: إن وقوع الظلم جائز من جهة الله تعالىٰ وقد تعلق به محال، وهو الجهل والحاجة كان جواباً بنفس ما وقع فيه النزاع، وهو موضع الخلاف، لأنه لم تقع المنازعة إلا فيه، فلا يكون مقبولاً، ويجب رده.

**وثانيها**: أنه يقال له: أليس قد جوّزت تعليق المحال بالجائز علىٰ جهة الاعتبار؟ -كما حكيناه عنه- فقلت لو فعل الله الظلم لاستحق الذم علىٰ فعله، فاعتبرت بذلك أنه يستحيل منه فعله، فهلا جوّزت تعليق المحال بالجائز علىٰ جهة الإخبار، وقلت لو فعل الله الظلم لدل علىٰ جهله وحاجته، واعتبرت بذلك أنه يستحيل منه فعله، فلِمَ منعت منه وفيه إقرار بتعليق المحال بالجائز؛ الذي فررت منه، ويبطل الامتناع من الإجابة بلا أو بنعم، وهذا مرادنا.

**وثالثها**: أنَّا نقول: هل يصح تعليق المحال بالجائز أو لا يصح؟ فإذا كان صحيحاً، فلِمَ قلت بأنه غير جائز، وإن كان لا يصح، فليس في قولك إنه لا يصح جواب مقنع لخصمك[2] يقف عنده وتقطع سعيه، بل السؤال من جهته قائم ولم يحصل عنه جواب، ومثل هذا لا يعد جواباً.

فهذا ملخص ما ذكره أبو الحسين في اعتراض جواب أبو هاشم.

**الجواب الثالث: حكىٰ صاحب «المعتمد» عن بعض المتكلمين**: أنه قال: لو وقع القبيح من الله تعالىٰ لما دل علىٰ الجهل والحاجة، لأن الشرط في دلالة القبيح علىٰ جهل فاعلة وحاجته هو أن يكون فاعله مما يصح عليه الجهل والحاجة، فإذا كانا في حقه تعالىٰ مستحيلين، لم يكن وقوع القبيح منه دلالة علىٰ جهلة وحاجته،

---

(١) (عن) في النسخة (ب). (٢) (يخصك) في النسخة (ب).

تعالىٰ الله عن ذلك، فلهذا قلنا: إن تقدير وجود القبيح من جهة الله لا يدل علىٰ الجهل والحاجة في حقه.

**والاعتراض علىٰ هذا الجواب ما حققه الشيخ أبو الحسين، وذلك من أوجهٍ ثلاثة:**

**أولها**: أنَّا نقول: إن كان الشرط في دلالة القبيح علىٰ كون فاعله جاهلاً محتاجاً هو صحتهما عليه، فيلزمكم أن تجوزوا الآن كون الله[1] فاعلاً للقبيح كما تجوّزون كونه فاعلاً للحسن، لأن الجهل والحاجة لا يجوزان عليه حتىٰ يكون عالِماً غنياً مع وقوع القبيح من جهته، لاستحالة الجهل والحاجة عليه، وهذا محال.

**فإن قالوا**: لو وقع القبيح منه تعالىٰ، لما كان عالِماً غنياً.

**قلنا**: فيبطل قولكم: إن فعل القبيح لا يدل علىٰ جهله وحاجته.

**وثانيها**: أنَّا نقول: إنَّا نعلم بالضرورة أن فعل القبيح موضوع للدلالة علىٰ جهل فاعله وحاجته لذاته، كما أن دلالة الحادث علىٰ مُحدَثه لذاته، فيبطل أن يشترط في دلالة القبيح علىٰ جهل فاعله وحاجته، صحتهما في حقه. ولهذا فإنَّا متىٰ علمنا صدور القبيح من أي فاعل كان استدلالنا[2] به علىٰ جهل فاعله وحاجته، سواء علمنا صحته عليه أو لم نعلم[3]، بل لا يخطر ببالنا ذلك، وفي هذا دلالة علىٰ أن فعل القبيح لا يشترط في دلالته علىٰ الجهل والحاجة صحتهما في حق من صدر منه فعل القبيح لما ذكرناه.

**وثالثها**: أن يقال لهم: ما دليلكم علىٰ أن صحة الجهل والحاجة شرط في دلالة القبيح علىٰ جهل فاعله وحاجته، حتىٰ قلتم: لو وقع القبيح من العالِم الغني لم يدل عليهما في حقه.

**فإن قالوا**: إنما قلنا ذلك: من أجل فرض المخالف، لأنه فرض وقوع القبيح من[4] العالِم الغني، فاقتضىٰ ما فرضه أنه لا بد من اشتراط الصحة في دلالته عليهما.

---

(١) +(تعالىٰ) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).
(٢) (استدللنا) في النسخة (ب، ج).
(٣) كتب الناسخ في الهامش أمامها: (غير مسلم) في النسخة (ج).
(٤) (و) في النسخة (ب).

**قلنا**: هذا خطأ فإنه إن وجب أن نقول لو وقع القبيح من العالِم الغني لم يدل علىٰ جهله وحاجته، لأن المخالف قد فرض وقوعه من العالِم الغني، فاقتضىٰ ذلك ألا يكفي مجرده في الدلالة علىٰ جهل فاعله وحاجته. فقولوا أيضًا بأن فعل القبيح دلالة علىٰ جهل فاعله وحاجته. لأنكم قد جعلتموه دلالةً عليهما علىٰ الإطلاق، فليس بأن يقولوا: ألا يدل علىٰ الجهل والحاجة، لأن المخالف فرض وجوده من العالِم الغني بأحق من أن يقولوا يدل علىٰ الجهل والحاجة، لأن المخالف فرض وجوده مع ما تقرر في العقول من كونه دلالة علىٰ الجهل والحاجة، فبطل ما ذكروه في هذا الجواب.

هذا محصول كلام الشيخ أبي الحسين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في فساد ما قالوه.

**الجواب الرابع: وهو المختار عندنا علىٰ طريقة الشيوخ:**

**واعلم** أنَّا قد حكينا عن كثير من الشيوخ أجوبةً، وبيّنا فسادها وضعفها، ونحن نذكر الآن ما نختاره علىٰ فساد مذهبهم.

**فنقول**: أما الشيخ أبو الحسين فقد قررنا من مذهبه أن فعل القبيح صحيح بالنظر إلىٰ القادرية في حق الله، وأن وقوعه مستحيل بالإضافة إلىٰ الداعية في حقه. وهكذا[١] يقوله: أبو الهذيل والخوارزمي فإذا قدّرنا وقوع القبيح من جهة الله علىٰ ما يقوله هؤلاء، فقد قررنا أمراً مستحيلاً، فلا جرم[٢] تبعه أقسام مستحيلة قد ذكرناها من قبل، لأن المحال أبداً يلزمه المحال.

فهذا تحقيق جواب هؤلاء[٣] عن ما ذكره النَّظام وفرضه.

**وأما سائر الشيوخ أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة** فقد حكينا من مذهبهم أن القبيح صحيح بالإضافة إلىٰ القدرة والداعية، وأن وقوعه ممكن من جهة الله تعالىٰ.

---

(١) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٢) (جرمن) في النسخة (ب، ج).
(٣) (هولآي) في النسخة (ب، ج).

**فعلىٰ هذا يكون المختار في الجواب علىٰ مذهب سائر الشيوخ ما نقرره الآن:** وهو أنَّا نعلم بالضرورة أن وقوع القبيح في نفسه مخالف لصحة وقوعه، وإمكان وقوعه، والمخالفة بينهما ظاهرة من وجهين: أحدهما: في الحقيقة: لأن إمكان القبيح هو وصف إضافي تابع بحقيقته ووقوعه هو نفس حقيقته. وثانيهما: من حيث الدلالة: فإن إمكان القبيح وصحته هما دلالة علىٰ القادرية فقط، من غير زيادة، وأما الوقوع فهو دلالة علىٰ جهل الفاعل وحاجته لا محالة، وإذا كان الأمر كما قررناه في مخالفة الصحة للوقوع؛ فحينئذ لا يلزم من فرض الصحة فرض الوقوع لما ذكرنا من المخالفة بينهما، والمحال إنما يلزم من الوقوع لا من الصحة، فهذا هو المختار في الجواب عن هذه الشبهة، علىٰ طريقة الشيوخ.

**الجواب الخامس: وهو المختار عندنا في جواب هذه الشبهة:**

**ولنا مع الخصم مقامان:** أحدهما: المنع للخصم عن فرض الوقوع[1]. وثانيهما: المساعدة له إليه. ونحن نقرر كل واحد من هذين المقامين بمشيئة الله.

**المقام الأول: أنَّا لا نساعد الخصم إلىٰ فرض وقوع القبيح من جهة الله تعالىٰ كما زعمه ونمنعه عن ذلك.**

**ونقول له:** الأدلة إنما دلت علىٰ إمكانه من جهة الله من حيث القدرة، وهذا لا محال فيه أصلاً، وقد وفينا بهذا الغرض ودللنا عليه، وهذا هو مطلوبنا من المسألة، وسعينا فيها من أجله.

**فأما فرض الوقوع:** فلا سبيل إليه، لأنه يؤدي إلىٰ المحال الذي ذكره، فلا نساعد إليه.

**لا يقال:** إن مذهبكم وهو القول بالقدرة عليه هو الذي أدىٰ إلىٰ المحال الذي ذكرنا، فأتركوه[2].

---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (هذا جواب البهشمية ....) في النسخة (ج).

(٢) (فايرلوه) في النسخة (ج).

**لأنَّا نقول**: هذا خطأ، فإن مذهبنا هو القدرة عليه، وإمكانه من جهته، وهذا ليس فيه محال، وإنما المحال جاء من فرض الخصم للوقوع، وأين الإمكان عن الوقوع؟ فبينهما بُعد متفاوت[١].

**المقام الثاني: وهو أنَّا نساعد الخصم إلىٰ فرض الوقوع، ونستنطقه بعد ذلك عن مراده.**

**فنقول له**: قد دللنا علىٰ أن الله تعالىٰ[٢] قادر علىٰ فعل القبيح، فأفرض ما بدا لك.

**فإن قال**: لو قدر علىٰ القبيح لصح منه وقوعه.

**قلنا**: سلمنا أنه يصح وقوعه، فماذا[٣] يكون؟

**فإن قال**: لو صح وقوعه لوقع.

**قلنا**: هذا شيء نعلم بطلانه بالبديهة، فإنَّا نعلم بالضرورة أنه لا يلزم من فرض إمكان الشيء وقوعه.

**وبيانه**: أنَّا نعلم أن الله قادر علىٰ إقامة القيامة الآن، ونقطع بأنه ما أقامها.

**فإن قال**: لست أقول: إنه إذا صح وقع، ولكني أقدّر وقوعه.

**قلنا**: نحن نسلم أنه لو وقع لدل علىٰ الجهل والحاجة، ولكنا نقطع بأنه لا سبيل إلىٰ وقوعه.

**فإذن ملخص الجواب وتحقيقه**: أن المحال إنما يلزم من الوقوع لا من الصحة، ولا سبيل إليه بحال، فهذا ما يتوجه عندي في الجواب عما أورده النَّظام، والله أعلم بالصواب[٤].

---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (هذا معنىٰ كلام الجمهور وتلخيصه، فيلزمه ما ألزمهم، ينظر في هذا ولا لزوم بل الخبر يسود القرطاس بلا فائدة) في النسخة (ج).

(٢) (تعا) في النسخة (ب).

(٣) (فماذ) في النسخة (ب، ج).

(٤) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (هذا راجع إلىٰ ما قالوه وحاصل) في النسخة (ج).

**الشُبهة الثانية: قولهم القبيح في الأصل موضوع للدلالة علىٰ جهل فاعله وحاجته**: كما أن الخبر الصدق بأنه جاهل أو محتاج دليل علىٰ كونه جاهلاً أو محتاجـًا، فلو قدر الله علىٰ القبيح؛ كما زعمتم، لجاز أن نخبر بخبر[1] صدقٍ علىٰ أنه جاهل أو محتاج، وهذا محال، فالقول بكونه قادراً علىٰ القبيح محال أيضـًا.

**والجواب عما ذكروه من وجهين:**

**أما أولاً**: فالفرق بين الأمرين ظاهر، لأن[2] الخبر المصدق بأن الله تعالىٰ جاهل أو محتاج معناه أن مخبره علىٰ ما تناوله هذا الخبر، فالقدرة علىٰ هذا الخبر تقتضي قدرته علىٰ جعل ذاته جاهلة أو محتاجة، وهذا مستحيل في نفسه لذاته ليس مقدوراً، فلم تصح القدرة عليه وليس كذلك القدرة علىٰ الظلم، لأنه ليس معنىٰ الظلم أنه جاهل أو محتاج، فلم تكن القدرة عليه قدرة علىٰ جعل ذاته جاهلة أو محتاجة.

**فإذا تقررت هذه القاعدة**، فإن أراد السائل أن يلزمنا أن يجعل ذاته جاهلة أو محتاجة، لو كان ذلك مقدوراً في نفسه؛ ودعاه إليه داع يصح منه، فهذا مما لا ننكره نحن ولا من خالفنا. وإن أراد أن يلزمنا أنَّا إذا وصفناه بالقدرة علىٰ القبيح أن نصفه بالقدرة علىٰ جعل ذاته جاهلةً أو محتاجةً، لم يصح ذلك، لأن[3] ذلك مستحيل في ذاته علىٰ كل وجهٍ، وليس مقدوراً لقادر علىٰ حال، وأما الظلم فهو مقدور في ذاته، وإنما استحال وقوعه لفوات الداعي في حق الله، ووجود الصارف، فلو تغير داعيه لصح منه فعله كما قررناه.

**وأما ثانيـًا**: فلأنه لا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة علىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلاف معلومه، فإذا لم يلزم من قدرته علىٰ خلاف معلومه جعل ذاته جاهلة، لم يلزم من قدرته علىٰ القبيح جعل ذاته جاهلة أيضـًا من غير فرق.

---

(١) (يحد يحد) في النسخة (ب، ج). (٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).

**الشبهة الثالثة: قولهم** قد تقرر بشهادة العقول أن القبيح دليل علىٰ جهل فاعله وحاجته. فلو كان الله تعالىٰ قادراً علىٰ فعل القبيح كما هو مذهبكم، لكان قادراً علىٰ أن يدلنا علىٰ جهله وحاجته، وهذا محال في حق الله تعالىٰ. سواء قلتم إنه يصح منه فعله أو يستحيل منه فعله لأجل الصارف.

**والجواب**: أنكم قد أكثرتم من تقرير هذه الشُبهة علىٰ وجوه مختلفة، وليس وراءها طائل ولا ثمرة لها ولا حاصل، فأخبرونا ما تعنون بقولكم إنه لو قدر علىٰ الظلم لقدر علىٰ أن يدلنا علىٰ كونه جاهلاً، فإن أردتم أن القبيح دليل علىٰ الجهل والحاجة علىٰ معنىٰ أنه لو تعذر داعيه إليه فإن وجده لكان دليلاً علىٰ جهله وحاجته، فهذا مسلم ومساعد إليه، ولكنا نقطع بأن داعيه لا يتغير أصلاً. فإن أردتم أن قدرته علىٰ القبيح هي في نفسها دلالة علىٰ جهله وحاجته مع أن داعيه لم يتغير، فهذا خطأ، فإن قدرته علىٰ القبيح ليس فيها دلالة علىٰ الجهل والحاجة بحال. وإنما فائدة قدرته عليه هو أنه ممكن من جهته لا غير. فبطل ما زعموه.

**الشبهة الرابعة:** قالوا: إذا كان القبيح مستحيلاً وقوعه من جهة الله تعالىٰ لاستحالة الداعي في حقه كما زعمتم، فحاصل كلامكم إذا وصفتموه بالقدرة علىٰ القبيح أنه قادر علىٰ المستحيل، وهذا متناقض، فليس إلا أنه لا يوصف بالقدرة علىٰ ما كان قبيحاً كما قلناه.

**والجواب**: أنَّا نريد بكونه قادراً علىٰ القبيح بمعنىٰ أنه ذات لو تغير داعيه إلىٰ القبيح لأوجده.

ونعني بكونه «مستحيلاً من جهته» هو أنه يستحيل وجوده مع قيام الصارف[1] في حقه، وهو علمه بقبحه وعلمه باستغنائه عنه، ومع هذا التحقيق لا وجه للمناقضة.

---

(١) (الصرف) في النسخة (ب، ج).

**الشبهة الخامسة: قالوا:** القدرة على القبيح نقص، والنقص على الله تعالى محال، فالقول بكونه قادراً على القبيح محال.

**والجواب عما ذكروه من وجهين:**

**أما أولاً:** فلا نسلم أن القدرة على القبيح نقص، بل نقول في خلاف ذلك، وهو ألا يكون قادراً عليه [أنه نقص][1]، لأنه إذا لم يكن قادراً عليه مع كونه ممكناً لزم تعجيز الله تعالى عن بعض الممكنات، وأنه محال.

**وأما ثانياً:** فلأن النقص إنما يتعلق بفعله لا بالقدرة عليه، ولهذا فإن[2] الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ قادرون على القبائح ولا يوجب ذلك نقصاً في حقهم، وإنما النقص في فعلهم لها.

**فثبت بما ذكرناه** أن الله قادر على فعل القبيح بالمعنى الذي حققناه.



(١) -(أنه نقص) في النسخة (ب، ج).

(٢) (فلان) في النسخة (ب، ج).

## القول في أن الله تعالى
## قادر على خلاف معلومه وخبره

**ذهب جماهير المعتزلة -البصرية والبغدادية- والمحققون من الأشعرية** إلىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلاف ما علمه وأخبر به، فيقدر علىٰ خلق البياض في أجسام الزنج بدلاً عن السواد، ويقدر علىٰ خلق السواد في أجسام الروم بدلاً عن البياض، مع أنه خلاف مع علم، وهكذا القول في القدرة علىٰ خلاف ما أخبر به.

**وزعم عبَّاد** أن ما علم الله تعالىٰ أنه يكون فإنه قادر علىٰ تكوينه، وما علم أنه لا يكون فإنه غير قادر علىٰ تكوينه، وإلىٰ هذا ذهب الأسواري وبعض الأشعرية.

**ومقصودنا** من المسألة يتحصل بإيراد الأدلة ثم نذكر ما يتعلقون به من الشُبه فلا جرم[1] رتبنا[2] الكلام علىٰ فصلين:



(١) (الشبهه جرمن) في النسخة (ب، ج). (٢) (يبيا) في النسخة (ج).

## الفصل الأول
## في ذكر الدلالة على ما قلناه وهو
## أن الله تعالى قادر على خلاف معلومه وخبره

والمعتمد فيه مسالك:

**المسلك الأول:** هو أن خلاف معلومه تعالىٰ ممكن الوجود، والممكن الوجود مقدور، فإذن خلاف معلومه وخبره مقدور. وهذا هو مطلوبنا.

**وإنما قلنا:** «إن خلاف معلوم الله[1] وخلاف خبره ممكن الوجود»، فلأنَّا لا نعني بكونه ممكن الوجود إلا أنه مما يصح حدوثه، وهذا ظاهر، فإنَّا نعلم قطعاً أن الله تعالىٰ قادر علىٰ إقامة القيامة الآن، مع أنَّا نعلم بالضرورة أنه ما أقامها، ونعلم أيضاً أنه قادر علىٰ خلق الذكر بدلاً عن الأنثىٰ، والأنثىٰ بدلاً عن الذكر، مع أنه خلاف معلومه، وأنه قادر علىٰ خلق السواد بدلاً عن البياض، والبياض بدلاً عن السواد، وأنه قادر علىٰ خلاف مخلوقاته ومصنوعاته في العالَم؛ وكلها خلاف ما علم وأخبر.

**وإنما قلنا:** «إن الممكن مقدور». فلأنَّا لا نريد بالمقدور إلا ما كان يجوز حصوله من جهة القادر، وهذا حاصل في جميع الصور التي أوردناها في مخالفة المعلوم، فيجب أن تكون مقدوره لله تعالىٰ، لأنه تعالىٰ إذا كان قادراً لذاته؛ ونسبة الممكنات إلىٰ ذاته علىٰ سواء؛ وجب كونه قادراً عليها، إذ لو لم يكن قادراً عليها؛ لخرجت عن كونها مقدوره لقادر، فهذا محال.

**المسلك الثاني:** قد تقرر خلاف معلومه[2] تعالىٰ وخبره ممكن الوجود في نفسه، بمعنىٰ أنه جائز الوقوع والوجود، فلو استحالت القدرة عليه، لكان لا وجه لهذه

---

(١) +(تعالىٰ) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).

(٢) (معلوم الله) في النسخة (ج).

الاستحالة إلا لأنه خلاف المعلوم، إذ لا وجه يعقل في الاستحالة إلا ما ذكرناه من تعلق العلم به، والعلم لا يكون موجبًا لمعلومه، ويستحيل ذلك فيه، ويدل عليه وجوهٌ ثلاثة:

**أما أولاً**: فلأن العلم لو كان موجبًا لمعلومه، لبطل المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب. لأن هذه الأمور إن كانت معلومة الحصول والوجود، وجب وجودها لا محالة، وإن لم يعلم وجودها وحصولها استحال حصولها، وكل ما كان بهذه الصفة استحال تعلق التكليف به.

**وأما ثانيًا**: فيلزم منه بطلان الأمر والنهي. لأن الأمر مما كان واجبًا محال، وبما يكون مستحيلاً محال أيضًا، وهكذا القول في النهي لأن ما كان معلوم الحصول وجب وجوده لا محالة، وما لا يعلم حصوله يستحيل وجوده على زعمهم، وهذا يبطل الأمر والنهي، لأن هذه لا تحسن إلا مع الاختيار وتردد الدواعي، فأما إذا كانت واجبةً يستحيل خلافها؛ فلا.

**وأما ثالثًا**: فلأن العلم لو أوجب معلومه لاستغنى عن القدرة، وهذا يبطل الفرق بين القادر والعاجز؛ والقوي والضعيف، فبطل بما ذكرناه أن العلم لا يكون موجبًا[1] لمعلومه، وإذا بطل أن يكون موجبًا لمعلومه ثبت أن الله تعالى قادر على خلاف معلومه.

**المسلك الثالث: التمسك بأدلة الشرع كقوله تعالى:**

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله: تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ۝٤﴾ [الشعراء: ٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على ذلك.

---

(١) (موجوبًا) في النسخة (ب، ج).

**ووجه الاستدلال** ما ذكرنا، هو أن الله تعالىٰ تمدح بأنه لو شاء أن يفعل ما المعلوم من حاله أنه لا يفعله لفعله، وهذا لا يكون إلا إذا كان قادراً عليه، لأنه لو لم يكن قادراً لاستحال تمدحه بأنه لا يفعله، ولهزأ به العقلاء وسخروا منه؛ كما يهزأون من المقعد بالجري مع الخيل، والزَّمِن[1] بالطيران، فلما كان الإجماع منعقداً علىٰ ورود هذه الآيات مورد التمدح؛ وجب أن يكون قادراً علىٰ خلاف ما علم وأخبر.

**المسلك الرابع: إلزامي:**

**وتقريره**: أنَّا نقول لعبّاد وطبقته: إذا خلق الله البياض في أبدان الروم، فهل يقدر علىٰ خلق السواد بدلاً عنه أم لا يقدر؟ فإن قالوا: يقدر؛ ولا بد لهم منه، بطل مذهبهم، لأنه قدر علىٰ خلاف معلومه. وإن قالوا: لا يقدر، لزمهم تعجيز الله عن بعض الممكنات، وهذا جهل من عبَّاد ومتبعيه، ويلزمهم أفحش مما لزم النَّظام وطبقته، لأن النَّظام يلزمه تعجيز الله عن بعض الممكنات، وهي القبائح، وهؤلاء يلزمهم تعجيزه عن خلاف مقدوراته التي أوجدها، وهذا محال.

**فثبت بما ذكرنا** قدرته علىٰ خلاف معلومه.



---

(١) **الزَّمِن**: بكسر الميم هو المبتلىٰ، والزَّمانةُ: العاهةُ وعدمُ بعض الأعضاء وجمعُه الزَمني وعلىٰ هذا الوزن سائرُ الآفات. التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م،الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص١٠٩.

## الفصل الثاني
## في ذكر شُبههم والانفصال عنها

**واحتج عبّاد ومتبعوه بشبهٍ ثلاث:**

**الشبهة الأولى:** وهي أقوىٰ ما اعتمدوه، وحاصلها:

هو أن وجود ما علم الله أنه لا يوجد محال، والمحال لا يكون مقدوراً.

**وإنما قلنا:** «إن وجود ما علم الله أنه لا يوجد محال». فلأن ذلك الشيء لو وجد وقد فرضنا أن الله تعالىٰ علم أنه لا يوجد؛ لم يكن علم الله علىٰ ما تعلق به، ويلزم منه محالان:

**أحدهما:** انقلاب علم الله جهلاً، لأن الله تعالىٰ قد علم أنه لا يوجد، فصار متعلقًا به علىٰ أنه موجود، وهذا جهل.

**وثانيهما:** تغير الشيء عما كان عليه في الماضي لأن[1] علم الله تعالىٰ قد فرضنا علىٰ أنه تعلق به فيما مضىٰ علىٰ أنه غير موجود، والآن صار متعلقًا به علىٰ أنه موجود، فقد تغير عما كان عليه في الماضي، وكلاهما محال. وما أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال، فإذن وجود ما عَلِمَ الله أنه لا يوجد محال، والمحال لا يكون مقدوراً، وهذا هو المطلوب.

**والجواب أن هذه الشُبهة قد اضطرب فيها المتكلمون وأجابوا عنها بأجوبة مختلفة،** ونحن نذكرها واحداً واحداً، وننبه علىٰ وجوه الضعف فيها، ثم نذكر المختار فيها - كما أسلفناه في المسألة المتقدمة علىٰ النَّظام وطبقته- بمشيئة الله تعالىٰ.

**الجواب الأول: وهو الذي اعتمد عليه شيوخ البصريين:** أبىٰ علي وأبي هاشم

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).

وقاضي القضاة وغيرهم من المتكلمين وهو: الوقوف والحيرة والامتناع من الجواب لا بلا ولا بنعم.

**قالوا:** لأنَّا إذا قلنا: إن الله تعالىٰ قد علم في بعض الأشياء أنه لا يوجد، ثم فرضنا أنه وجد، فمحال أن يقال: لا ينقلب علمه جهلاً، ومحال أن يقال: إنه ينقلب، بل تمسك عن القولين جميعًا لفسادهما، وإذا امتنعنا عن ذلك؛ لم يلزمنا أن تكون القدرة علىٰ خلاف معلوم الله تعالىٰ قدرة علىٰ المحال.

فهذا حاصل جوابهم عن هذه الشبهة.

**والاعتراض علىٰ ما قالوه، يتوجه عليهم من أوجهٍ ثلاثة:**

**أولها**[١]: أنَّا نقول لهم: أنه ليس المقصود من الإلزام الذي ذكره الخصم هو أن يلتزموا بصريح ألسنتكم أحد الجوابين إما لا؛ وإما[٢] نعم، حتىٰ يقولوا: نمسك عن كلام القولين، وإنما الغرض هو أنَّا لما علمنا بالضرورة علمًا بديهيًا[٣] أن الشيء لا يخلو[٤] عن النفي والإثبات، وعلمنا بالضرورة أن انقلاب المعلوم في نفسه يقتضي انقلاب العلم، لزمكم هذا الإلزام الفاسد لا محالة، سواء أمسكتم اللسان عن الالتزام له أو لا.

**وثانيها:** أنَّا نقول لهم: أنَّا[٥] إذا فرضنا إيمان أبي لهب[٦] بعد العلم بأنه لا يؤمن، فليس يخلو[٧] الحال من وجوه ثلاثة:

---

(١) (اوولها) في النسخة (ج).
(٢) (اوما) في النسخة (ب)، (او) في (ج).
(٣) (بديهًا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يحلوا) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(إنا) في النسخة (ب).
(٦) **أبو لهب:** (٠٠٠ - ٢ هـ = ٠٠٠ - ٦٢٤ م): وهو لقب، واسمه: عبد العزىٰ بن عبد المطلب بن هاشم وكنيته: أبو عتبه، وأبو معتب، القرشي الهاشمي عم النبي ﷺ وكناه عبد المطلب أبا لهب من حسنه، لأنه كان يتلهب من حسنه، وكان أبو لهب شديد المعاداة لرسول الله ﷺ. ومن أشد الناس عداوة للمسلمين في الإسلام. كان غنيًا عتيًا، كبر عليه أن يتبع دينًا جاء به ابن أخيه، فآذىٰ أنصاره وحرض عليهم وقاتلهم. وفيه الآية ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝﴾ . مختصر تاريخ دمشق، (٢٩/ ١٢٥)، الأعلام، (٤/ ١٢).
(٧) (يحلوا) في النسخة (ج).

إما أن ننفي العلم بأنه لا يؤمن، فهذا فاسد لأنه انقلاب للعلم؛ وتعلق بالشيء لا علىٰ ما هو به.

**وإما أن يقال**: إنه لا يخلو[١] عن العلم بأنه يؤمن؛ وعن العلم بأنه لا يؤمن، وهذا محال أيضـًا لأنه يلزم منه أنه تعالىٰ لا يعلم بعض المعلومات، وهذا محال.

**وإمـا أن يقـال**: إنه لو آمن أبو لهب لكان خطأ أن يقال: إنه يخلو[٢] عن العلم بأنه يؤمن، وخطأ أن يقال: إنه يخلو[٣] عن العلم بأنه لا يؤمن، وهذا أدخل في الاستحالة مما سبق، لأنَّا نعلم بالبديهة أن الشيء لا يجوز خروجه عن قضية النفي والإثبات جميعـًا، فبطل ما قالوه.

**وثالثهـا**: أن يقـال لهم: أنكم إنما جئتم بهذا الجواب الشـنيع وهـو الامتناع من القـول بالنفـي والإثبات والخروج منهما فراراً[٤] عمـا ألزمكم الخصم من انقلاب علم الله؛ وهذا الذي ارتكبتموه أدخل في الاستحالة مما لزمكم، فإن الذي ألزمكم الخصم استحالته معلومه بالنظر والاستدلال، والذي ارتكبتموه استحالته معلومه بالضرورة فقد دفعتم إلزامه بإلزام ما هو أشنع منه وأفحش في الفساد.

**فقد ظهر لك بما قررناه** بطلان ما عوّل عليه الشيوخ في هذا الجواب، وتبين لك فساده.

**الجواب الثاني: ما ذكره الشـيخ أبو هاشـم: وتقريره ما قاله هو**: أن قول الخصم لو وجـد مـا علم الله أنه لا يوجد هو لكان لا يخلو[٥] الحال إما أن يكون عالِمـًا بأنه يوجد أو لا يكون عالِمـًا بأنه لا يوجد؛ هو تعليق للمحال بالجائز، والمحال لا يتعلق بالجائز.

**وإنمـا قلنا**: «إن هـذا تعليق للمحال بالجائـز». فلأن[٦] الجائز هـو وجود ذلك الشيء، والمحال هو علم الله تعالىٰ بأنه يوجد أو بأنه لا يوجد.

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يخلوا) في النسخة (ج).
(٤) (قرارا) في النسخة (ب).
(٥) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (فلين) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا:** «إن المحال لا يتعلق بالجائز»، فلأنه لو تعلق بالجائز لما كان محالاً، لأن المحال لو تعلق بالجائز لما كان محالاً، ولكان جائزاً مثله.

فهذا ما عوّل عليه أبو هاشم في جوابه.

**والاعتراض على ما قاله؛ ما حققه الشيخ أبو الحسين، وحاصل كلامه:** أن يقال: لأبي هاشم هل يتعلق المحال بالجائز أو لا يتعلق؟ فإن قال: إنه لا يتعلق به، فقد أقر ببطلان كلامه؛ حيث قال: إن هذا هو[1] تعليق للمحال بالجائز. وإن قال: إنه يتعلق به، فهو باطل، لأنه لو تعلق به، لم يكن محالاً، لأن المحال لا يتعلق بما هو جائز. فإذا قررت بأن أحدهما محال في نفسه وجب في الآخر أن يكون محالاً أيضًا. فضعف ما قاله أبو هاشم.

**الجواب الثالث: جواب شيوخ البغداديين وهو الذي عوّل عليه الشيخان أبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي:**

**وتقرير ما قالوه هو:** أنَّا لو فرضنا العلم حاصلاً من جهة الله بأن أبا لهب لا يوجد إيمانه، ثم فرضنا بعد ذلك أنه وجد، فإنَّا نفرض العلم بأنه يوجد بدلاً عن العلم الأول، وإذا كان الأمر على ما قررناه لم يلزم المحالان اللذان ذكروهما:

**أحدهما:** انقلاب علم الله تعالى جهلاً، فالقول: إنه لم ينقلب جهلاً وإنما حصل بدله تعلق آخر مطابق لمتعلقه.

**وثانيهما:** أنه لم يتغير[2] الشيء عما كان عليه في الماضي. فإنَّا نقول: إنه لم يتغير[3] عما كان عليه كما زعموا، وإنما وجد عوضه تعلق آخر بدلاً عنه، فبطل ما توهموه في التغير[4] والانقلاب لما حققناه.

**لا يقال:** إن هذا الذي ذكرتموه هو إثبات للبدل عن الماضي، وتعويض[5] عن

---

(١) +(يعلق) في النسخة (ج).
(٢) (يتعين) في النسخة (ب).
(٣) (يتعين) في النسخة (ب).
(٤) (التعين) في النسخة (ب).
(٥) (ويعوض) في النسخة (ب، ج).

الشــيء المســتقر الثابت، وهذا محال، لأن البدل إنما يســوغ في شــيئين لم يوجدا، ويتوقع وجود كل واحدٍ منهما في المســتقبل، فأما في حق شــيئين قد ثبت أحدهما: واستقر فلا وجه للبدلية فيه.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، لأنه إنما يكون بدلاً عن الشيء الثابت، لو قلنا: بأنه تعالىٰ يكــون عالِمــًا بأنه لا يوجد إلــىٰ وقت إيجاده، ثــم إذا أوجده فإنه يكــون عالِمـًا في الأزل بأنــه يوجده، فهذا هو البدل عن الموجود، والحاصل وحقيقته، فأما إذا قلنا: بأنــه متىٰ أوجــده فإنه لا يكون عالِمـًا بأنه لا يوجده في الأزل. وإنما يكون عالِمـًا في الأزل بأنه يوجده بدلاً عن العلم بأنه لا يوجده، فلا يلزم ما ذكروه.

فإذن حقيقة كلام أبي الحسين آيلة إلىٰ أنه لا معنىٰ لفرض العلم بشيء ثم نفرض خلافه، فإن التعويل عنده علىٰ الفرض[١] الثاني دون الأول.

فهــذا ما عوّل عليه أبو الحســين والخوارزمي وجمهــور البغداديين في الجواب عما أورده عبّاد وطبقته مع زيادة تهذيب منَّا لكلامهم وفصل بيان لهم لم يذكروه.

**والاعتــراض علــىٰ ما قالــوه إنَّا نقول لأبي الحســين**: هل تســاعدنا[٢] إلىٰ صحة الفرض أو تمنعنا منه؟

**فإن قال**: بل أمنعكم من الفرض لأنه لا فائدة فيه.

**قلنا**: هذا فاسد، لوجهين:

**أمــا أولاً**: فــلأن أحداً من العقلاء لا يمنع فرضـًا في مســألة؛ بل إذا كان صحيحـًا لزمه أمر صحيح، وإن كان فاسداً لزمه لأمرٌ فاسد.

**وأما ثانيـًا**: فأجب خصمك بمنع الفرض ولا تساعده إليه في المسألة ولا تحتاج إلىٰ تقرير فرض آخر كما حققته في المسألة.

**وإن قال**: بل نساعد[٣] إلىٰ الفرض ولا نمنع منه.

---

(١) (العرض) في النسخة (ج).
(٢) (تسعدنا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يسعد) في النسخة (ب، ج).

**قلنا:** فما تقول: إذا فرضنا أن الله عالِم في الأزل أن أبا لهب لا يوجد منه الإيمان، ثم فرضنا من بعد أنه وجد منه الإيمان، فهل ننفي العلم بأنه لا يؤمن أو لا ننفي؟ فإن نفىٰ فهو محال، لأنه ينقلب جهلاً، وإن زال وبطل، فهو محال أيضاً، لأن فيه تغيير الشيء عما كان عليه في الماضي، وهذا محال.

**فإن قالوا:** إنكم إذا فرضتم أنه يوجد منه الإيمان فرضت أيضاً أنه عالِم في الأزل أنه يوجد منه الإيمان.

**قلنا:** هذه مراوغة، فإنك ساعدتنا[1] إلىٰ الفرض وتسلمناه منك ثم فرضنا أنه عالِم في الأزل أنه لا يؤمن ثم فرضنا من بعد أنه آمن فلا وجه لإنكاره. وإذا كان الأمر هكذا بطل جوابك بفرض العلم بأنه يؤمن بدلاً عن العلم بأنه لا يؤمن إذ لا وجه له.

**فظهر بما حققناه** وجه النظر في كلام أبي الحسين وضعفه.

**الجواب الرابع: وهو المختار عندنا في الجواب عن هذه الشبهة؛ خلاف ما ذكره الشيوخ وخلاف ما ذكره الشيخ أبو الحسين وأصحابه وهو:** أن الحال في مسألة القدرة علىٰ خلاف المعلوم كالحال في مسألة القدرة علىٰ القبيح، وأنهما يجريان مجرىٰ واحداً، وكما ذكرنا أن المختار في مسألة القدرة علىٰ القبيح أنه صحيح بالنظر إلىٰ القدرة؛ مستحيل بالنظر إلىٰ الداعية. فهكذا نقول: في القدرة علىٰ خلاف المعلوم، أنه صحيح بالإضافة إلىٰ القدرة؛ مستحيل بالإضافة إلىٰ العلم في نفسه، فإذا قدّرنا وقوع خلاف المعلوم لزم عليه المحال، كما إذا قررنا وقوع القبيح لزم عليه المحال أيضاً من غير فرق بينهما.

**والعجب من الشيخ أبي الحسين!** حيث فرّق بين هاتين المسألتين، وقال: إن تقدير وقوع القبيح يؤدي إلىٰ المحال -كما مر بيانه؛ وحكيناه عنه- وتقدير وقوع خلاف المعلوم لا يؤدي إلىٰ المحال، وإنما يتغير العلم عما كان عليه ويقدّر أن

---

(١) (أسعديا) في النسخة (ب، ج).

العلم الأول ما كان؛ ويكون هذا الثاني بدلاً عنه كما حققناه من قبل، والحق أنهما سيان[١] في تأديتهما إلىٰ المحال من غير فرق بينهما، والله أعلم بالصواب.

**الشبهة الثانية: قالوا**: لو قدر الله تعالىٰ علىٰ خلاف معلومه لكان في الحقيقة قادراً علىٰ تجهيل نفسه، وقلة[٢] علمه عما كان عليه في الماضي، وهذا محال في حق الله تعالىٰ، فإذن القول بالقدرة علىٰ خلاف المعلوم محال أيضًا.

**والجواب**: أنَّا نقول: ليس يخلو الحال فيما زعمتوه تجهيلاً إما أن يكون هو بنفس القدرة أو بتقدير وقوع خلاف المعلوم، فإن كان التجهيل واقعًا بنفس القدرة علىٰ خلاف المعلوم فهذا خطأ، لأن[٣] تعلقها بخلاف معلومه لا يدل علىٰ جهل في حقه علىٰ حال، وإن كان التجهيل واقعًا بتقدير وقوع خلاف المعلوم، فمن جوابنا أنه لا يقع خلاف المعلوم قطعًا، فإن قدّر وقوعه وفرض أدىٰ إلىٰ المحال الذي ذكرناه من انقلاب علمه جهلاً وتغير الشيء عما هو عليه في الماضي، وهذا كله محال. فبطل ما توهموه.

**الشبهة الثالثة: -وهي قريبة من هذه- قولهم**: لو قدر علىٰ خلاف خبره، لكان قادراً علىٰ تكذيب نفسه، لأن بتقدير وقوع خلاف ما أخبر به يكون الخبر الأول كذبًا، وهذا محال في حقه تعالىٰ.

**والجواب**: يجري علىٰ نحو ما مر في المعلوم، فإنَّا نقول: إنَّا لا نسلم وقوع خلاف ما أخبر به، فإن فرض وقوعه علىٰ سبيل التقدير أدىٰ إلىٰ المحال، وهو انقلاب خبره الصدق كذبًا، وتغير الخبر عما كان عليه في الماضي وهما محالان.

**فبطل بما ذكرناه** كلام عبّاد وطبقته، وصح أن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلاف ما علمه وأخبر به علىٰ التفصيل الذي ذكرناه، وبالله التوفيق.

---

(١) (شيان) في النسخة (ج).
(٢) (وقلت) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).

## القول في أن الله تعالى
## غير خالق لأفعال العباد، وأنهم هم الموجدون لها.

**اعلم** أن الكلام في المخلوق واسع لاشتماله على شُعب وتفاريق، وقد طال فيه الخوض وعظمت فيه الخصومة، وأكثر المتكلمون في تفاصيله، ونحن نذكر الأهم من مسائلة، ونقتصر على ما لا غنى عن معرفته، فلا جرم[1] رتبنا المقصود منه على تمهيد وفصول أربعة، ولعلها وافية بما نريد ذكره، وكافية في تحصيله[2] بمشيئة الله.

### أما التمهيد:

فنذكر فيه حقيقة الفعل، ثم نذكر تقسيم الأفعال، ثم نردفه بالكلام في تلخيص محل النزاع، فلهذا اشتمل على مباحث ثلاثة:

**البحث الأول: في ذكر حقيقة الفعل، وله تعريفات ثلاثة:**

**التعريف الأول: قال الشيخ أبو الحسين معنى الفعل هو:** «ما حدث بحسب الداعية إليه».

**ونريد بقولنا:** ما حدث. هو حصوله بعد أن لم يكن.

**ونعني بقولنا:** بحسب الداعية إليه. لأن الفعل لا يحصل من جهة الفاعل إلا لأجل الداعي، فعلى هذا يدخل فيما ذكرنا وحقيقة الفعل المُتولّد من الأفعال وغير المتولد، فإن كل واحد منهما واقف على حسب داعية الفاعل وقصده، ويدخل فيه أيضاً أفعال الساهي والنائم لأنهما لا يفعلان الفعل إلا بالداعي، خلا أنهما لا يذكرانه كما سنوضحه[3] من بعد بعون الله.

---

(١) (جرمن) في النسخة (ب، ج). (٢) (تحصيل) في النسخة (ب).

(٣) (كما سبق صحه) في النسخة (ب، ج).

**التعريف الثاني: ذكره الخوارزمي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهو «ما حدث علىٰ جهة الصحة».

ونعني بهـذه «الصحة» أن يكون في حال الفعل يجوز أن يفعل وألا[١] يفعل، لأن الاختيـار أصل في معقـول ماهية الفعـل، ولا نعني بالاختيار إلا تـردد الداعي كما حققناه، لأن الصحة يراد بها معنيان:

**أحدهمـا**: نفي الاسـتحالة: وهذا يشـترك فيه القادر والموجـب، لأن كل واحد منهما يصح أثره بمعنىٰ أنه لا يستحيل.

**وثانيهمـا**: تردد الداعي، وهذه لا تكون إلا في حق الفاعل، وهذا الحد يأتي علىٰ قول من يشترط الداعي في وجود الفعل، وعلىٰ قول من لا يشترطه، فإن هذه الصحة لا بد منها في ماهية الفعل، وهو جزء[٢] من مفهومه.

**التعريف الثالث: ذكره قاضي القضاة فقال**: «الفعل ما حدث من قادر عليه».

**وقـال**: إن غرضنا بذكـر «القادر» في الحد هو أن نعلم صحة الفعل منه، لأن هذه الصحة هي أصل في مفهوم الفعل ومعقوله[٣].

**واعترض الشيخ أبو الحسين هذا الحد بوجهين:**

**أحدهمـا**: أنهم قد جعلـوا «القادر» أصلاً في معقول حقيقـة الفعل ها هنا، ثم إذا سـألوا عن حقيقـة «القادر»، قالوا: «هو مـن يصح منه الفعل إذا لـم يكن ثَمّ منع»، وهذا دور محض، وإحالة لأحد المجهولين علىٰ الآخر، وأنه محال.

**وثانيهما**: أنهم جعلوا «القادر» جزءً[٤] من مفهوم حقيقة الفعل وأصلاً في معقوله، وهذا خطأ علىٰ أصولهـم، فإن «القادر» عندهم هو من اختص بحالة هي القادرية، فلـو كان القادر أصلاً في معقول حقيقـة الفعل كما زعموا لوجب[٥] ألا يفعل الفعل

---

(١) (ولا) في النسخة (ج).
(٢) (حر) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ومفعوله) في النسخة (ب، ج).
(٤) (جزا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (لوجوب) في النسخة (ب).

إلا من عقل القادر المختص بهذه الصفة، ونحن نعلم بالضرورة أنَّا نفهم الفعل وإن لم يخطر ببالنا هذه الحالة، ولهذا يفهمه أهل اللغة، ولا يفهمون هذه الحالة التي زعموها، فبطل هذا التعريف.

**لا يقال**[١]: إنهم يعلمون حالة القادر جملة، وإن لم يعلموها علىٰ سبيل التفصيل، وعلمهم بها جملة كاف في معرفة القادر، فلهذا جعلناه جزءً من ماهية الفعل.

**لأنَّا نقول**: إنَّا نعلم بالضرورة أن هذه الحالة التي يزعمونها ثابتة للقادر لم يخطر لأحد من أهل اللغة علىٰ بالٍ فضلاً عن أن يعلمونها جملة؛ أن يعلمونها علىٰ جهة التفصيل، فبطل ما قالوه في هذا الحد.

وصح أن التعويل في العلم بحقيقة الفعل علىٰ ما ذكرناه[٢].

**البحث الثاني: في تقسيم الأفعال:**

فلها تقسيمات كثيرة باعتبارات مختلفة، ولكنا نقتصر علىٰ ما يتعلق بغرضنا من تقسيمها، وجملتها وجوه ثلاثة:

**التقسيم الأول: باعتبارها في أنفسها** إلىٰ ما يكون له صفة زائدة علىٰ حدوثه، وإلىٰ ما لا يكون له صفة زائدة علىٰ حدوثه.

**فالذي ليس له صفة زائدة علىٰ حدوثه**: هو الحركة اليسيرة والاعتماد اليسير.

**والذي له صفة زائدة علىٰ حدوثه**: ينقسم إلىٰ: ما له فعله، وإلىٰ ما ليس له فعله. فالذي له فعله ينقسم إلىٰ ما يستحق بفعله المدح وإلىٰ ما لا يستحق بفعله المدح. فالذي يستحق بفعله المدح ينقسم إلىٰ: ما يستحق بتركه الذم، وإلىٰ ما لا يستحق

---

(١) (لأنَّا نقول) في النسخة (ب).

(٢) (ويرد عليه الأئمة من الأول) مكتوبة بين السطور بخط صغير في النسخة (ب)، وكتب الناسخ في الهامش أمامها: (ويرد علىٰ أحد أبي الحسين الدور أيضاً وكذلك حقيقة الداعي علىٰ ما فسره المتكلمون لا نعقله أهل ولا يعرفونه) في (ج).

بتركه الذم. فالأول هو الواجب، والثاني هو المندوب، والذي لا[١] يستحق المدح بفعله فهو المباح. وأما الذي ليس له فعله فهو ينقسم إلىٰ ما يستحق الذم علىٰ فعله وإلىٰ ما لا يستحق الذم علىٰ فعله. فالأول هو القبيح، والثاني هو المكروه.

**التقسيم الثاني: باعتبار حاجته إلىٰ القدرة واستغنائه عنها**، وهي في ذلك علىٰ نوعين: **أحدهما**: يفتقر إلىٰ القدرة. **وثانيهما**: لا يفتقر إلىٰ القدرة.

**فالذي لا يفتقر إلىٰ القدرة**: هو المخترع وهو الفعل الواقع بمماسة، وهذا لا يكون إلا في حق القادر لذاته. فأما القدرة فيستحيل في حقها هذا الحكم.

**والذي يفتقر إلىٰ القدرة**: ينقسم إلىٰ ما يكون حاصلاً عن القدرة من غير واسطة، وهذا هو الفعل المبتدأ، وهو الحاصل في محل القدرة من غير واسطة غيره. والذي تؤثر فيه القدرة مع واسطة: هو الفعل المُتولّد وهو[٢] ينقسم إلىٰ ما يكون منفصلاً عن محل القدرة، وهذا هو المتعدي نحو الطعن والرمي وما أشبهه، وإلىٰ ما يكون حاصلاً في محل القدرة وهو المُتولّد المباشر لمحل القدرة كالعمل.

**التقسيم الثالث: باعتبار ما يستحق عليه**[٣]؛ إلىٰ ثلاثة أقسام:

إلىٰ ما يستحق عليه المدح والثواب، وإلىٰ ما يستحق عليه الذم والعقاب، وإلىٰ ما لا يستحق عليه واحدٍ منهما. فالذي يستحق عليه المدح والثواب هو الواجب والمندوب، والذي يستحق عليه الذم والعقاب هو القبيح، والذي لا يستحق عليه واحدٍ منهما هو المباح وحقيقة كل واحد من هذه الأمور قد ذكرناها في التحسين والتقبيح، فلا وجه لإعادته، ولها تقسيمات منتشرة[٤] باعتبار ما يقع عليه من وجوهها، وليس وراءه كثير فائدة، ويكاد أن ننحرف عن مقصودنا لو استغرقناه، وفيما ذكرناه مقنع وكفاية فيما نحن بصدده.

---

(١) -(لا) في النسخة (ب).
(٢) (وهي) في النسخة (ب، ج).
(٣) (عليها) في النسخة (ب، ج).
(٤) (مدشره) في النسخة (ب، ج).

**البحث الثالث: فيما يختص محل النزاع وذكر الخلاف:**

**والـذي ذهب إليه المحققون من العدلية** -من الزيديـة والمعتزلة- وغيرهم من علماء الإسـلام هـو أن أفعال العبـاد مُحدَثة مـن جهتهم، وأنهم هـم الفاعلون لها والموجدون، وأنها متعلقة بهم من جميع وجوهها.

**وأمـا المجبرة** فهم متفقون عن آخرهم علىٰ أن الواحد منَّا غير مسـتقل بالإيجاد لأفعالـه، وأثبتوا لها بنا تعليقـاً ثم اختلفوا في تعيين ذلك التعليق ووجهه، وخلافهم فيها يمكن تنزيله علىٰ ثلاث مراتب:

**المرتبـة الأولىٰ**: الذين يقولون: إنها لا تتعلق بنـا إلا من جهة الحلول، وهذا هو المحكـي عن الجهمية -وهم أجهل المجـبرة وأدخلهم في الحماقة- فإنهم زعموا أن تعلقها بنا يستحيل أن يكون من جهة حدوثها، وأبطلوا الكسب رأسـاً.

**المرتبـة الثانيـة**: الذين ذهبـوا إلىٰ أن تعلقها بنا من جهة الكسـب، ثم للكسـب عندهم تفسيران:

**التفسـير الأول**: أنـه عبارة عن الفعل الذي وقع حادثـاً بقـدرة الله تعالىٰ؛ مقارنـاً لقدرة العبد، وهذا هو الذي يحكىٰ عن الأشعري.

**التفسـير الثـاني**: وهو المحكي عـن قاضيهم ابن أبـي[1] بكر الباقـلاني، وهو أن الكسب عنده عبارة عن تأثير القدرة في وصف للفعل هو كونه طاعة أو معصية.

فهذه خلاصة مذهبهم في الكسب.

**المرتبـة الثالثـة**: الذين ذهبـوا إلىٰ أن جهة التعلـق بنا هو الحـدوث وأن القدرة مؤثرة في الحدوث، وأن حدوث الفعل كما هو حاصل بقدرة الله تعالىٰ؛ فهو أيضـاً حاصـل بقـدرة العبـد عنـد الإرادة الجازمة، وهذا هـو الذي يحكىٰ عـن الجويني

---

(١) (بي) في النسخة (ب).

والأستاذ الإسفراييني منهم؛ فهؤلاء قد أسندوا الحدوث إلىٰ قدرة الله تعالىٰ، وقدرة العبد كما ترىٰ، وأبطلوا الكسب. فأما الكلام في المتولّدات فسنفرده في فصل وحده ونحقق فيه خلافهم فيه.

**فحصل** من هذا أنهم متفقون علىٰ عدم استقلال العبد بالإيجاد، وأن مستند الأمر والنهي والمدح والذم علىٰ قول الفريق الأول: هو اختصاصها بنا؛ وحلولها فينا. وعلىٰ قول الفريق الثاني: هو الكسب علىٰ كلا[1] تفسيريه. وعلىٰ[2] قول الفريق الثالث: هو الحدوث كما فصلناه عنهم.

فهذا تحقيق أقوالهم. فأما تحقيق مذهب صاحب «النهاية» فسنقرره إذا حكينا شبههم.

**فهذا تلخيص محل النزاع والخلاف بحسب الوسع**. فهذا ما أردنا ذكره من تمهيد هذه المسألة، ونشرع الآن في شرح الفصول الأربعة بمشيئة الله[3].



(١) (كل) في النسخة (ب، ج). (٢) (علىٰ) في النسخة (ب).

(٣) +(تعالىٰ) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).

# الفصل الأول
# في إبانة القول على
# أنَّا مُحدِثُون لأفعالنا وتصرفاتنا

**ولنا في تقرير ذلك مقامان: أحدهما:** أنَّا ندّعي الضرورة في أنها مُحدَثة من جهتنا، وأنَّا فاعلون لها. **وثانيهما:** البرهان العقلي علىٰ أنَّا مُحدِثُون لها بالنظر والاستدلال.

**المقام الأول: وهو دعوى الضرورة في كوننا مُحدِثين لها وفاعلين:**

وهذه هي طريقة الشيخ أبي الحسين والخوارزمي وأصحابهما، فإنهم ذهبوا إلىٰ أن العلم بكوننا مُحدِثين لأفعالنا وتصرفاتنا هو علم ضروري بديهي، لا يختلف فيه العقلاء، وأن تعلقها بنا؛ نعلمه بالضرورة علىٰ سبيل الجملة والتفصيل، وأيدوا ما ذكروه من دعوىٰ الضرورة، وقرروه بأمور أوردوها علىٰ جهة الاستظهار والإيضاح لا علىٰ جهة الاستدلال، وجملتها خمسة:

**الاستظهار الأول:** قولهم: نعلم بالضرورة أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع تصرفاته موقوفه علىٰ دواعيه، ونعلم بالضرورة أنه لو لا دواعيه لما وقع شيءٌ منها، ومتىٰ اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكناً له، فإنه يصدر من جهته تناول ذلك الطعام، ومتىٰ اعتقد فيه سماً انصرف[1] عنه، وكذلك نعلم من غيره من العقلاء الذين أحوالهم سليمة أنه يجب وقوع أفعالهم بحسب قصودهم ودواعيهم، فإن زيداً العاقل السليم إذا علم ما له من المنفعة في شرب الماء البارد عند شدة عطشه ولم يمنعه مانع فإنه يقع منه الشرب لا محالة، ومتىٰ علم ما عليه من المضرة في الدخول في النار المستجيرة فإنه لا يدخلها.

---

(١) (الصرف) في النسخة (ب، ج).

**وإذا تقرر في بداهة**[١] **العقول** أن المُحدِث للشيء هو الذي يقف علىٰ قصده وداعيته، وثبت أن العقلاء قد تقرر في بداهة[٢] عقولهم كون الواحد بهذه الصفة، وحاصل علىٰ هذه الحالة، علمنا أن علمهم بكونهم مُحدِثين هو علم ضروري لا محالة.

**الاستظهار الثاني**: قالوا: العقلاء يعلمون بالضرورة علماً أولياً حُسن ذم المسيء علىٰ إساءته، وحُسن مدح المحسن علىٰ إحسانه، ويعلمون بالضرورة قبح المدح والذم علىٰ طول القامة وقصرها وعلىٰ بياض الوجه وسواده؛ وعلىٰ[٣] أن السماء فوقه والأرض تحته، ولو لا علمهم الضروري بكون العبد محدِثاً لأفعاله، لما علموا حُسن مدحه وذمه عليها، وقبح مدحه وذمه علىٰ ما لا تعلق له به، لأن العلم باستحسانهم لذلك واستقباحهم له فرع علىٰ العلم بحدوث ذلك منهم، والعلم بالفرع إذا كان ضرورياً، فالعلم بالأصل أولىٰ بأن[٤] يكون ضرورياً.

ولظهور ذلك عند العقلاء؛ حصل العلم للمراهقين، فإن الواحد منّا إذا رمىٰ المراهق بحجر يؤلمه، فإنه يذم الرامي دون الحجر، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلاً دون الحجر لما حسن منه ذم الرامي دون الحجر.

**فتقرر إذن بما ذكرناه** أن علمهم بكونهم محدِثين لأفعالهم، يجب أن يكون ضرورياً. وهذا هو مطلوبنا بما ذكرناه.

**الاستظهار الثالث**: قولهم: إنَّا نعلم بالضرورة أن العقلاء يستحسنون الأمر بالقيام والقعود والخروج والدخول لبعض المنافع وينهون عن هذه الأفعال، ويجدون تفرقة ضرورية بين أن يأمر بتحريك أصبعه وبين أن يأمره بصعود السماء ونقل الجبال، وبين أن ينهاه عن القيام والحركة وبين أن ينهاه عن حمل الجبال وتناول الكواكب، ولولا علمهم الضروري بكونه مُحدَثاً لما حَسُن أمره ونهيه بهذه الأفعال، لأن العلم

(١) (بدانة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بدانة) في النسخة (ب، ج).
(٣) (علىٰ) في النسخة (ب).
(٤) (ما) في النسخة (ب، ج).

بحُسن الأمر والنهي متفرع علىٰ العلم بكونه مُحدَثًا، فلما كان العلم بالفرع لا شك في كونه ضروريًا وجب في الأصل أن يكون حاله كذلك، وإنكار مثل هذا عن أن يكون من الأمور الضرورية هو مدافعة للحسن ومكابرة ظاهرة.

**الاستظهار الرابع**: أن الواحد منَّا يجد من نفسه ومن غيره إذا طلب من غيره فعلاً فإنه يطلبه منه طلب عالِم بأنه هو الذي يُحدِث ذلك الفعل ويوجده بقدرته، ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطف ويعمل في حصوله كل حيلة، ويزجره عن تركه، ويعده علىٰ ذلك؛ ويتوعده وينهاه عن فعل ما يكرهه، ويذمه علىٰ امتناعه من فعله، ويعيقه ويتعجب من صنعه، ويعجب العقلاء من فعله، ويعلل ذلك بأنه لو شاء لفعله، ونجد الفرق من أنفسنا بالضرورة بين أن يطلب أحدنا من غير القيام والقعود ويناوله الكوز؛ وبين أن يأمره بإيجاد السماء وصعودها، وحمل الأرض وقلع الجبال، فلو لا أن العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لأفعالنا وإلا لما صح شيء من هذه الأمور التي قررناها اصلاً.

**الاستظهار الخامس**: أن كل عاقل يعلم بالضرورة تفرقة ضرورية بين قيامه وقعوده؛ وحركته ومشيه وتصرفه، وبين حركة جسمه بالرعدة العظيمة وارتعاش جسمه وعروقه الضوارب، وهذه التفرقة نعلمها ضرورة، ولا مستند لها إلا العلم الضروري بأنَّا مُحدِثون لأحدهما دون الأخرىٰ، لاشتراكهما في سائر الوجوه سوىٰ[1] ما ذكرناه.

فهذه الوجوه الخمسة إنما أوردناها استظهاراً بها وتنبيهًا علىٰ أن علمنا بكون الواحد منَّا موجداً لأفعاله ومُحدِثًا لها هو علم ضروري، فلا نحتاج في العلم به إلىٰ دلالة ولا تسمح[2] الدلالة علىٰ نفيه.

فهذا منتهىٰ كلام أبي الحسين والخوارزمي في كون العلم بأن الواحد منَّا مُحدِث لأفعاله؛ هو علم ضروري.

---

(١) (سوا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (يسمع) في النسخة (ب، ج).

وهـذه الطريقة المُرضيّة في إثبات كون الواحد منَّا محدِثًا، وهي أوضح من أن تكشف بالأمثلة، ولهـذا قال العلماء للمجبرة أنكم في المجالس والبيوت عدلية، وعند المناظرة والخصام والمحاورة جبرية، ولهذا فإن الواحد من الجبرية يأمر خادمه أو آمته بتحصيل فعل من الأفعال ثم يحسن من أحدهما [أن][1] يتقاعد ويتخاذل عن تحصيل ما أمر به، فإنه لا يتمالك في توجيه اللوم والذم لهما علىٰ ترك الفعل ويتقاضاهما في تحصيله مرة بعد مرة، ويؤكد الوعيد عليهما، فلولا العلم الضروري بكونهما محدثين لما أمرهما به لما صح ذلك منه ولا استحسنه العقلاء كما قررناه آنفًا.

**وتمام تقرير هذه الطريقة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها:**

**اعلم** أنهم ينكرون أن يكون العلم بكون الواحد منَّا مُوجِداً لأفعاله هو علم ضروري، ويوردون عليه أسئلة ونحن نذكرها ونذكر وجه الانفصال عنها بمشيئة الله وعونه.

**السؤال الأول: قولهم: كيف يمكن دعوىٰ العلم الضروري بكون الواحد منَّا مُوجِداً لأفعاله؟** ومن حق ما كان معلومًا بالضرورة أن يكون مشتركًا بين العقلاء، **وقد تقرر أن المجبرة علىٰ طبقاتهم** ينكرون هذا العلم ويجحدونه، وقد علمنا أن الجم الغفير لا يتفق منهم [علىٰ][2] جحد العلوم الضرورية وإنكارها، وإنما يعقل مثل ذلك في العدد اليسير، بحيث يجوز عليهم التواطؤ علىٰ الكذب علىٰ نفوسهم كما قلنا في أصحاب السفسطة، وإنكار المجبرة لهـذا العلم ودفعه دلالة علىٰ كونه غير ضروري. ويؤيد هذا أنَّا معاشر الجبرية علىٰ كثرتنا يستحيل منَّا الاتفاق علىٰ دفع ما قلتموه.

**وجوابه:** نذكر المخالص للمجبرة وبيان المعاذير لهم في إنكار هذه[3] العلوم الضرورية، ولا شك أن العلم بكوننا محدثين وفاعلين هو من أجلىٰ العلوم

---

(١) -(أن) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(علىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٣) (هاذه) في النسخة (ب، ج).

الضرورية، والمجبرة بأسرهم قد دفعوه وأنكروه، فلا بد من وجهٍ يعذرهم في إنكارهم له، وللعلماء[١] في تخليصهم عن مدافعة الضرورة مخالص:

**المخلص الأول: قال الشيخ أبو الحسين:** أنهم لا ينكرون كوننا مُحدِثين أصلاً بل الأكثر منهم يعترف بذلك ويصدقه، وإنما ينكر ذلك ويرتكبه بعض علمائهم والمتحذلقين من أهل مذهبهم، ومن غلب عليه الجدل وعجرفة الكلام. فأما عوامّهم فلا يدفعون ذلك ولا يجحدونه، والمنكرون له منهم عدد قليل، يجوز عليهم التواطؤ علىٰ الكذب علىٰ نفوسهم في إنكاره[٢]، فهذا هو العذر لهم عند أبي الحسين فيما جحدوه من هذه العلوم الضرورية.

**المخلص الثاني: وهو الذي عوّل عليه قاضي القضاة وجمهور أصحاب أبي هاشم:**

**وحاصله هو** أن العلم بتعلق الفعل بفاعله هو علم ضروري علىٰ سبيل الجملة، فأما تعلق أفعالنا بنا من جهة حدوثها فهو علم نظري استدلالي لا يعلم إلا بالنظر في الأدلة، فالمجبرة إنما محل إنكارهم لهذا العلم المفصل لأنه مما يقع فيه اللبس ويتطرق إليه الخطأ والغلط، فأما العلم الجملي فلا إشكال في اعترافهم به، ولهذا تعلقوا بالكسب وأضافوها إلينا من هذه الجهة، وهذا يدل علىٰ أن خلافهم إنما كان من تعلقها بنا علىٰ جهة التفصيل كما ذكرناه، فأما من حيث الجملة فلا يقع فيه نزاع.

**المخلص الثالث: وهو المختار:** أنهم منقسمون في إنكارهم لكون الواحد منَّا مُحدِثـًا لأفعاله إلىٰ فرقٍ ثلاث:

فمنهم من يعترف به، وهؤلاء هم الأكثر من عوامّهم، فإنهم يتحققون العلم الضروري بكون الواحد منَّا مُحدِثـًا لأفعاله. ومنهم من ينكر الإحداث ويعلقه بالكسب، ويقول: إن جهة تعلقها بنا هو الكسب لا الحدوث. ومنهم من ينكر ذلك

(١) (والعلماء) في النسخة (ب، ج). (٢) (الكاره) في النسخة (ب).

كلـه، ويقول: إن الأحداث لا يمكن إسـناده إلىٰ القـدرة المُحدَثة، وإنما هو متعلق بقدرة الله تعالىٰ، وحاصل من جهته، وهذا هو الذي يحكىٰ عن علمائهم وأفاضلهم، وهؤلاء عدد قليل يجوز علىٰ مثلهم التواطؤ علىٰ الكذب علىٰ نفوسـهم، فهذا هو العذر والخلاص للمجبرة في إنكارهم للعلوم الضرورية، بكوننا مُحدِثين لأفعالنا.

**السؤال الثاني**: أنَّا نقول: الناس قبل أبي الحسين كانوا إما منكرين كون العبد مُوجداً لأفعاله[1]، وإما معترفين بكونه مُوجِداً مثبتين لدعواهم بالنظر والاستدلال. فإن كل من يَقدُم الشيخ أبا الحسين من أصحابه المعتزلة متفقون علىٰ أن كون العبد مُوجداً لأفعاله مما لا يعلم بالضرورة، وإنما مستنده النظر، وإذا كان الأمر كما ذكرنا، كان كل من تقدم أبا الحسين من المخالفين له والموافقين؛ متفقون علىٰ أن العلم بكون الواحد منَّا موجداً لأفعاله ليس علماً ضرورياً، فكيف تسمع من أبي الحسين نسبة كل العقلاء الذين سبقوه إلىٰ إنكار الضرورة؟ هذا لا يعترف به أصلاً.

**وجوابـه**: أنَّـا نقـول: إن كل العقلاء قبل أبي الحسـين معترفون بـأن الواحد منَّا محـدث لأفعاله وتصرفاته وأنهـا متعلقةً به وعلموا ذلك علمـاً ضروريـاً ببداهة[2] عقولهـم، لكنهـم اختلفوا في وجـه ذلك التعلـق وتعيينه، فمنهم من قـال: إن جهة التعلق بنا هو حدوثها كمقالة أبي الحسين وهم الأكثر من العقلاء. ومنهم من أنكر الحـدوث وقـال: إن جهة التعلق هو الكسـب، ومنهم من أنكـر تعلقها بنا من جهة الكسـب والحـدوث جميعـاً، وهؤلاء عدد قليـل يجوز علىٰ مثلهـم الكذب علىٰ نفوسهم في إنكار ما علموه ضرورة بالبديهة.

**فحصل من مجموع ما ذكرناه** أن كل العقلاء متفقون علىٰ أن العلم بكونها متعلقة بنا هو علم ضروري بديهي علىٰ سـبيل الجملـة، ومنهم من أثبت تعلقها من حيث التفصيل بالنظر والاسـتدلال، ويجوز أن يلتبس الأمر في العلم الضروري فيظن أنه نظـري كمـا التبس علىٰ الكعبي العلم بخـبر التواتر فظنه نظريـاً، وكثيراً ما يعرض

---

(١) (لا أفعاله) في النسخة (ب). (٢) (ببداية) في النسخة (ب، ج).

اللبس في العلوم[١] الضرورية والنظرية، إلا علىٰ محقق محصل كأبي الحسين، فظهر بما حققناه أن الشيخ أبا الحسين والخوارزمي لم يخالفا العقلاء فيما ادعياه من العلم الضروري بكون الواحد منَّا مُحدِثـًا لأفعاله كما أوضحناه.

**السؤال الثالث:** قالوا: إذا راجعنا أنفسنا وجدنا تفرقة ضرورية بين العلم بأن «الواحد نصف الاثنين»؛ وأن «العشرة أكثر من الخمسة»، وبين «العلم بأن الواحد منَّا محدِثٌ لأفعاله»، وتحققنا تفاوتـًا بين العلمين، فلو كان العلم بكون الواحد منَّا موجداً لأفعاله هو علم ضروري كما زعمتم؛ لجرىٰ مجرىٰ العلم بهذه القضايا، فلما وجدنا الفرق بينهما بالضرورة، علمنا أن الإيجاد ليس العلم به ضروريـًا كما ادعيتموه.

**وجوابه من وجهين:**

**أما أولاً:** فلا نسلم أن بين العلمين تفاوتـًا في الجلاء، بل نقول: هما سيان في كونهما بديهيين، فإنَّا نعلم بالضرورة أن العقلاء كما يعلمون أن العشرة أكثر من الخمسة؛ فإنهم يعلمون تعلق الفعل بفاعله وحدوثه من جهته لا محالة.

**وأما ثانيـًا:** فهب أنَّا سلمنا أن أحدهما أجلىٰ وأظهر من الآخر، فلا يلزم من كون أحدهما أجلىٰ ألا يكون الآخر جليـًا في نفسه، وذلك لأن العلوم[٢] الضرورية متفاوتة في الجلاء والظهور، كما أن العلوم[٣] النظرية متفاوتة في الخفاء، وكما أن التفاوت في العلوم النظرية لا يخرجها عن كونها نظرية، فهكذا نقول: التفاوت في العلوم الضرورية لا يخرجها عن أن تكون كلها ضرورية، فبطل ما توهموه[٤].

**السؤال الرابع:** كيف يمكن دعوىٰ الضرورة بكون الواحد منَّا محدِثـًا لأفعاله وموجداً لها، والعلم بكونه موجداً يتوقف علىٰ ثبوتها في نفسها، ولا شك أن العلم

---

(١) (اللعلوم) في النسخة (ب، ج).
(٢) (المعلوم) في النسخة (ب).
(٣) (المعلوم) في النسخة (ب).
(٤) (تهموه) في النسخة (ب، ج).

بالأعـرَاض كلها متوقف علىٰ الاكتسـاب، وإذا كان الأمر كما قلناه؛ بطل أن يقال: إن العلـم بتعلقهـا بفاعليهـا هو معلوم بالضـرورة كما يزعمه أبو الحسـين، لأن ما كان معلومـًا بالضرورة اسـتحال توقفه علىٰ العلوم الكسـبية، لأن ذلك يبطل كونه معلومـًا بالضرورة.

**وجوابه من وجهين:**

**أمـا أولاً**: فلأنَّا لا نسـلم أن طريقة العلم بالأعرَاض التـي هي الأكوان كالحركة والسكون، والحصول في الجهة هو النظر والاستدلال، وإنما هي معلومة بالضرورة كما قررناه في مسألة الحدوث.

**وبيانـه**: أنَّا نعلم بالضرورة حُسـن بعض الأفعال وقبحهـا علمـًا بديهيـًا، والعلم بحسنها وقبحها فرع علىٰ ثبوتها في أنفسها، وإذا كان العلم بالفرع ضرورة، فالأصل أحق بأن يكون معلومـًا بالضرورة لا محالة.

**وأمـا ثانيـًا**: فلأنَّا لا نعني بالحركة إلا نفـس المحركية[1] من غير أمرٍ زائدٍ عليها، لأنَّا لا نقول بالعلة والمعلول، ولا إشـكال أن العلم بنفس هذه المحركية[2] هو أمر ضـروري لا يختلف في حالة العقلاء، فصح بما ذكرناه أن العلم بهذه الأعرَاض هو علـم ضروري، فلا يورد نقضـًا علىٰ ما قلناه.

**السؤال الخامس**: وهو الأقوىٰ علىٰ هذه القاعدة، وتقريره: أنَّا نقول: اشتهر عن أبي الحسـين مذهبان، كل واحد منهما يـؤذن ببطلان كون العبد محدثـًا لتصرفاته، فضلاً عن اجتماعهما.

**أحدهما**: أن الداعية شرط في وجود الفعل من جهة القادر، وادعىٰ في هذا العلم الضروري.

---

(١) (المحتركيه) في النسخة (ب)، (المتحيركيه) في (ج).

(٢) (المحتركيه) في النسخة (ب)، (المتحيركيه) في (ج).

**وثانيهما**: أن الفعل عند حصول الداعية يجب وجوده لا محالة، وهذا أيضاً معلوم بالضرورة، والداعية لا شك في كونها من جهة الله تعالىٰ.

**وإذا كان الأمر هكذا، فنقول**: لا فرق في العقول بين أن يقف فعل العبد علىٰ قدرة الله تعالىٰ في وجوده؛ وبين أن يقف في وجوده علىٰ أمرٍ من جهة الله، وهو «الداعية» في استحالة كونه موجداً له في كلا الحالتين.

وبالغ في تقرير هذا السؤال صاحب «النهاية» حتىٰ قال: إن مع الاعتراف بهذين المذهبين يبطل مذهب الاعتزال، ويبطل كون العبد موجداً لأفعاله، ومثل هذا لا يخفىٰ علىٰ عاقل، فضلاً عن من يعد من أهل التحقيق كأبي الحسين، وزعم في آخر كلامه هذا؛ أن الشيخ أبا الحسين كان مائلاً معهم في هذه المسألة إلىٰ الجبر، وإنما كان يُظهر الاعتزال لأصحابه علىٰ سبيل التقية والتلبيس، فهذا ملخص كلامه في توجيه هذا السؤال بعد حذف التطويلات.

**وجوابه: أما شرطية الداعي في وجود الفعل** فهو مذهب أبي الحسين **وهو الحق عندنا** -كما سنقرره من بعد ونشير إلىٰ تفصيل فيه بمشيئة الله تعالىٰ-. **وأما وجوب الفعل عند وجود الداعية**، فإن أردنا بالوجوب[1] أنه يستحيل خلافه مطلقاً، فهذا فاسد لأنه يبطل الاختيار، وهو ضروري عند العقلاء، وإن أراد به أنه[2] يستحيل خلافه بالإضافة إلىٰ الداعية ولا يستحيل بالإضافة إلىٰ القدرة؛ فهذا جيد ولكنه لا يلزم منه استحالة كون العبد موجداً لأفعاله كما زعم، لأن الوجوب بهذا التفسير لا يبطل معه الاختيار كما زعمه، لأن الغرض بوجوبه عند الداعية هو أن عدمه ممتنع عند توفر الداعية، وسيأتي لهذا الكلام مزيد تقرير وكشف في شبههم[3].

**فأما قول صاحب «النهاية»** أن أبا الحسين كان مائلاً إلىٰ مذهب الجبر؛ وإنما كان يُظهر الاعتزال[4]؛ تقية من أصحابه؛ وتلبيساً عليهم، فهذا كلام لم يرد به وجه الله،

(١) (لوجوب) في النسخة (ب، ج).
(٢) (ان) في النسخة (ب، ج).
(٣) + من إضافة الناسخ: (إن شاء الله تعالىٰ) في النسخة (ج).
(٤) (الاعتدال) في النسخة (ب).

وحاشا وكلا لمثل الشيخ أبي الحسين أن يكون مائلاً عن مسالك الحق في القول بالعدل وتنزيه الله تعالىٰ عما لا يليق به، وكم له علىٰ المجبرة من الرد في كل مسألة، ومن أرادها فليطالعها في تصانيفه عليهم، واعتزاله وأقواله في العدل والتنزيه أظهر من نور الشمس.

فهذا جملة ما أورده صاحب «النهاية» من الأسئلة علىٰ طريقة أبي الحسين، قد ظهر فسادها وبطلانها، وصح[١] أن العلم بكون الواحد منَّا موجداً لأفعاله وتصرفاته هو علم ضروري من حيث الجملة والتفصيل كما حكيناه عن أبي الحسين والخوارزمي، وقد مر[٢] الكلام علىٰ المقام الأول وهو دعوىٰ الضرورة.

**المقام الثاني: وهو دعوى النظر والاستدلال:**

وهذه هي طريقة أكثر الشيوخ من المعتزلة أصحاب أبي هاشم وغيرهم، فإنهم زعموا أن العلم بتعلق أفعالنا بنا هو ضروري علىٰ سبيل الجملة، فأما تعلقها بنا إنما كان من جهة الحدوث، فإنما يُعلم بالنظر والاستدلال لا غيره، واعتمدوا في ذلك مسالك:

**المسلك الأول:** -وهو أقواها وعليه تعويل أكثر الشيوخ- الاستدلال بطريقة الدواعي.

**وحاصله:** هو أن هذه التصرفات يجب وقوفها علىٰ حسب قصودنا ودواعينا[٣]، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصوارفنا، إما محققاً وإما مُقدّراً مع سلامة الأحوال، فلولا أنها متعلقة بنا، وحاصلة بقُدرنا، وإلا لما وجبت فيها هذه القُصُد[٤] كما نعلمه في فعل غيرنا، فإنه لما لم يقف علىٰ قصودنا ودواعينا ولا انتفىٰ بحسب الكراهة من جهتنا والصوارف، لم يمكن إضافته إلينا ولا تعلقه بنا.

---

(١) (وضح) في النسخة (ب، ج).
(٢) (وقديم) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وداعينا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (القضية) في النسخة (ب، ج).

**واحترزنا بقولنا:** مع «سلامة الأحوال»؛ فالغرض به خلوص الدواعي إلىٰ الفعل وخلوها عن المعارض لها، وزوال الموانع عن وجود هذه[١] الأفعال.

**واحترزنا بقولنا:** «إما محققاً وإما مُقدّراً»؛ عن فعل الساهي والنائم، فالمحقق هو فعل العالِم المميز، فإنه واقع علىٰ حسب قصده وداعيته.

**والمُقدّر**[٢]: هو فعل الساهي والنائم، فإنه واقع بحسب داعيته المقدرة، بمعنىٰ أنه لو كان له داع، لكان واقفاً عليه، لأنهم زعموا أن فعل الساهي والنائم واقع من جهتهما لا لداعي، ولهذا قالوا: إن فعلهما واقف علىٰ حسب قدرهما في قِلتها وكثرتها، وذكروا أن النائم لو كان بقربه محبرة فيها حبر؛ لأمكنه إراقة ما فيه من الحبر برجله، ولو كان عرضه[٣] صخره عظيمة لم يمكنه تحريكها، فلو كان فعلاً لغيره لما افترق الحال بين الأمرين.

**فثبت بما ذكرنا** أن كل ما وقف علىٰ حسب قصدنا وداعينا من هذه الأفعال مع سلامة الحال بالحقيقة أو بالتقدير كما ذكرنا، فهو فعل لنا وحادث من جهتنا، ومتعلق بقدرنا، وهذا هو مطلوبنا.

**لا يقال:** بم[٤] تنكرون علىٰ من يقول: إن هذه الأفعال مخلوقة من جهة الله تعالىٰ مع ما يقارنها من القصود والدواعي التي ضمنها وقوع كل واقع من الكائنات، كما ضمن الكراهة والصارف انتفاء ما لا يقع من هذه الحوادث أيضاً، وهذا غير ممتنع، فإن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلقهما جميعاً، أعني الداعية والفعل في العبد، وأنه لا تأثير للعبد فيهما في حالةٍ من الحالات، وقد جرت العادة بخلقهما جميعاً في العبد، فلا نفصل أحدهما عن الآخر، وإذا كان الأمر كما ذكرنا بطل قولكم إن هذه الأفعال مُحدَثة من جهتنا؛ وحاصلة بقدرنا.

---

(١) (هاذه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (والمقدور) في النسخة (ب، ج).
(٣) (عوضها) في النسخة (ب، ج).
(٤) (ثم) في النسخة (ب).

**لأنَّا نقول**: هذا السؤال أصعب ما يرد علىٰ هذه القاعدة، وقد ذكر الشيوخ عنه أجوبة ثلاثة:

**الجواب الأول: وهو المحكي عن الشيخ أبي عليّ، وحاصل ما قاله**: هو أن هذا السؤال يقتضي التشكيك فيما علمناه وقطعنا به، فلا يلتفت إلىٰ ما يرد عليه من الأسئلة، لأنَّا قد علمنا فيما يحدث بحسب قصدنا وداعينا أنها أفعالنا(١) وفرقنا بينها وبين أفعال غيرنا، وما ذكرتموه من الشكوك؛ فهي جارية مجرىٰ شُبه السفسطة التي يوردونها طعناً علينا في علمنا من الأمور الضرورية، فكما أن تلك الشُبه مع قوتها لا تطرق علينا خللاً في العلوم الضرورية ولا تزيل علمنا بها، فهكذا(٢) ما ذكرتموه ها هنا.

فهذا محصول كلام أبي علي في جوابه علىٰ هذا السؤال.

**الجواب الثاني: جواب الشيخ أبي هاشم**: وهو أنه لو كان الله تعالىٰ هو الذي يفعل هذه التصرفات مطابقة للقصد، والداعي في حقنا، لوجب اختلاف الحال في ذلك، وكان لا يمنع أن يقصد أحدنا إلىٰ الكلام والحركة ويتوفر دواعيه إلىٰ إيجادهما فلا يوجدان، والحال ما ذكرناه؛ بأن لا يختار الله إيقاعهما مطابقةً لقصده وداعيته، أو يكون له أبلغ صارف عن الكلام والحركة، فيوجدان من جهته بأن يفعلهما الله تعالىٰ مع قوة الصارف عنهما واستحالة هذا معلومة لكل عاقلٍ، فيجب القضاء ببطلانه.

**الجواب الثالث: ذكره قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، وتقرير ما قاله**: هو أن كل اعتراضٍ لا يصح إلا بعد بيان ما اعترض به عليه فهو باطل، لأنه إذا صح المعترض عليه؛ سقط هذا الاعتراض، إذ لا مطعن علىٰ ما كان معلوم الصحة، وإن لم يصح المعترض عليه؛ كان هذا الاعتراض أيضاً باطلاً، لأنَّا قد فرضناه فرعاً له ولا يمكن ثبوت الفرع من دون أصله، وهذا الاعتراض من هذا القبيل فإنه لا يمكن

---

(١) (أفعلنا) في النسخة (ب).

(٢) (فهكذىٰ) في النسخة (ب، ج).

إثبـات فاعل في الغائب يفعل هذه التصرفـات فينا مطابقة لقصودنا ودواعينا لا تعد إثبات فاعل في الشاهد والرجوع إليه.

وإذا كان الأمر كما قلناه فمورد هذا السـؤال لا يسـتحق جوابـًا والحال هذه لما حققناه، فهذا ملخص ما ذكره الشيوخ في تقرير هذا المسلك بعد حذف التطويلات.

**المسلك الثاني: الاستدلال بطريقة المدح والذم، وهي التي عوّل عليها المتقدمون من شـيوخ المعتزلة، وحاصل كلامهم:** هو أنَّا نعلم بالضرورة حُسن الذم للمسيء علىٰ إسـاءته، وحُسـن مدح المحسـن علىٰ إحسـانه، ونعلم أيضـًا بالضرورة قبح المـدح والـذم علىٰ مـا لا تعلق لـه به نحو طـول القامـة وقصرها، وسـواد الوجه وبياضـه، وعلـىٰ أن السـماء فوقه والأرض تحتـه، ولهذا تراهم يذمـون من يصدر منه هذه القبائح كالظلم والسـفه والجهل وكُفران النعمة، ويمدحون من يصدر من جهته خلاف ذلك، نحو الإحسان والعدل وشكران النعمة، وهذه قُصد ظاهره فيما بين العقلاء في حُسن المدح والذم لمن ذكرناه، فلولا علمهم الضروري بتعلقها بنا وحدوثهـا من جهتنا، وإلا لكان لا معنىٰ بحُسـن المدح والذم. فلما قطعنا بالمدح والذم عليها، دل حُسن ذلك علىٰ حدوثها من جهتنا، وهذا هو مقصودنا.

**لا يقال:** إن الاسـتدلال بحُسن المدح والذم علىٰ كون الواحد منَّا فاعلاً لأفعاله وموجداً لها؛ يؤدي إلىٰ الدور، فيجب أن يكون باطلاً.

**وبيانه:** أنَّا نقول: إن العلم بحُسن المدح والذم متوقف علىٰ العلم بكون الواحد منَّـا مُحدِثـًا وفاعلاً، لأنه لا يمكنا مدحـه ولا ذمه إلا بعد العلـم بكونه فاعلاً، فلو استفدنا العلم بكونه فاعلاً من مدحه وذمه؛ لزم الدور وأنه محال.

**لأنَّا نقول عن هذا جوابان:** أحدهما: جدلي. والآخر: نظري.

**أمـا الجدلي:** فهـو أن الخصم إما أن يُقر بما ذكرنا من حُسـن المدح والذم لمن قررنـاه أو لا يقر. فإن لم يقر فقد كابر عقلـه؛ وأنكر ما يعلم صحته بالضرورة، وإن

أقـر بمـا ذكرناه، فقد اعترف بكونهـا أفعالاً لنا، وكفانا مؤنـة الخصومة، فالحمد لله لأنه لا يمكن مدحنا وذمنا عليها إلا ونحن مُحدِثون لها.

**وأما النظري**: فهو أن يقول: إن الذي يتوقف عليه حُسـن الأمر والنهي؛ والمدح والـذم هو التعلـق الجملي، وهذا لا مقال فيـه، فإنه معلوم بالضـرورة، وإنما نريد إثبـات التعلق التفصيلي وهو الحدوث، فإذا علمنا حُسـن المدح والذم توصلنا به إلىٰ تفصيل ما علمناه جملة بالضرورة، وهو أن تعلقها بنا من حيث الحدوث لا من حيث الكسب والحلول، وهذا هو مطلوبنا، فبطل ما توهموه.

**المسـلك الثالث: قولهم**: نعلم بالضـرورة علمـًا أوليـًا أن العقلاء يستحسـنون الأمر بالقيـام والقعود والمجيء والذهاب لغرض من الأغراض، وينهون عن هذه الأفعـال أيضـًا، ويجدون تفرقة ضرورية بيـن الأمر بهذه الأمور وبين الأمر بصعود السـماء، ونقل الجبال، وطفر البحار، وهكذا القول في النهي، فإنهم يُفرّقون بين أن ننهاه عن الحركة والقيام، وبين أن ننهاه عما لا تعلق له به عن صعود السـماء وعن خلق الأجسـام، فإنهم يسـتقبحون الأمر والنهي بهذه الأمور، ولا وجه لهذه التفرقة إلا لأن أحدهما متعلق بنا وحادثٌ من جهتنا، وهذا هو الذي نريده.

**المسلك الرابع**: قالوا: العلم الضروري حاصل بأن الواحد منًّا إذا طلب من غيره فعـلاً من الأفعال الممكنة كالقيام والقعـود والكتابة، فإنه يطلبه طلب عالِم بأنه هو الـذي يُحدِثـه ويوجده بقدرته، ولهذا نراه يتلطـف في تحصيل ذلك الفعل منه بكل حيلة ويلومه علىٰ تركه، ويزجره عن ترك إيقاعه ويعجب العقلاء عن تأخره عنه مع القدرة عليه، ويعلل ذلك بأنه لو شـاء لفعله، ونجد من أنفسنا الفرق بالضرورة بين أن يطلـب أحدنا من غيره القيام والخـروج وبين أن يطلب منه حمل الأرض ونقل الجبـال، ولا وجه لما ذكرناه مـن الفرق؛ لأن أحدهما متعلق بنا ويصح حدوثه من جهتنا، والآخر لا يصح فيه وفي ذلك حصول غرضنا من كوننا فاعلين لها.

**المسلك الخامس:** لا فرق أوضح وأجلىٰ مما يجده الإنسان من نفسه، وقد تقرر أن الواحد منَّا يجد تفرقة ضرورية بين قيامه وقعوده، وحركته ومشيه وتصرفه، وبين حركة جسمه بالرعدة العظيمة وارتعاش جسمه وحركة عروقه الضوارب، وهذه التفرقة معلومة لنا بالضرورة، ولا مستند لها إلا العلم بأن إحدىٰ الحركتين متعلقة بنا دون الأخرىٰ؛ لاشتراكهما في سائر الوجوه من الوجود والحلول سوىٰ ما ذكرناه.

**فهذه المسالك الخمسة أقوىٰ ما وجدته للمعتزلة** من الأدلة العقلية علىٰ كون الواحد منَّا مُوجِداً ومُحدِثاً لهذه الأفعال، ولهم أدلة غير هذه أغفلنا ذكرها لركتها وضعفها، وفيما قررناه وحكيناه عنهم ها هنا غنية وكفاية عما سواه.

**واعلم** أن هذه الأمور التي أوردها المعتزلة استدلالاً علىٰ كون الواحد منَّا مُوجِداً لأفعاله هي بعينها الاستظهارات التي حكيناها عن الشيخ أبي الحسين، لكن الفرق بين التوجهتين هو أن المعتزلة جعلوا العلم بحُسن الأمر والنهي والمدح والذم أصلاً للعلم بكون الواحد منَّا مُوجِداً لأفعاله، فأما الشيخ أبو الحسين فإنه عكس الأمر في ذلك وجعل العلم بكون الواحد منَّا موجداً أصلاً للعلم بهذه الأحكام؛ وجعلها متفرعة عليه، فافترقا من هذا الوجه.

**المسلك السادس: التمسك بالأدلة النقلية:**

وهي منقسمة إلىٰ الكتاب والسُنَّة والإجماع، وقد ذكرنا أن هذه المسألة وما أشبهها مما يصح إثباته بالأدلة النقلية من حيث النظر، وأن الأدلة النقلية لا تتوقف صحتها إلا علىٰ الحكمة، فإذا قام البرهان العقلي علىٰ إثبات الحكمة؛ صح الاستدلال بالشرع علىٰ جميع المسائل، فأما من حيث الإلزام فيمتنع؛ لأنَّا ما لم نُبين أن الله غير فاعل لأفعال العباد علىٰ ما فيها من القبائح لم يحصل لنا بالحكمة، فلهذا كان ممتنعاً من حيث الإلزام كما ذكرناه وحققناه.

**أما الكتاب**: فقوله تعالىٰ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ۝١٤﴾ [المؤمنون: ١٤]، وغيرها من الآيات، وقد أضاف الله تعالىٰ أفعال العباد إليهم من جهة الخلق والعمل[(١)] والكسب والجعل، فهذه وجوه أربعة:

**أولها: من جهة العمل**: كقوله تعالىٰ: ﴿لِيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ﴾ [النجم: ٣١]، وقوله تعالىٰ: ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ﴾ [هود: ٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ ۝٢٨﴾ [ص: ٢٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا ۝٢٣﴾ [الفرقان: ٢٣]، وغير ذلك مما فيه ذكر العمل.

**وثانيها: من جهة الكسب**: كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةِۭ بِمِثۡلِهَا﴾ [يونس: ٢٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿بَلَىٰۚ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ [البقرة: ٨١][(٢)]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾ [البقرة: ٢٨٦][(٣)]، وقوله تعالىٰ: ﴿لِكُلِّ ٱمۡرِيٖ مِّنۡهُم مَّا ٱكۡتَسَبَ مِنَ ٱلۡإِثۡمِۚ﴾ [النور: ١١]، وغير ذلك مما يذكر فيه الكسب.

**وثالثها: من جهة الجعل**: كقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ﴾ [الزخرف: ١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا﴾ [إبراهيم: ٣٠]، إلىٰ غير ذلك مما يذكر فيه لفظ الجعل.

**ورابعها: من جهة الخلق**: كالذي ذكرناه من قوله تعالىٰ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ۝١٤﴾ [المؤمنون: ١٤]، فهذه الوجوه كلها دالة علىٰ أن العباد فاعلون لأفعالهم.

وعلىٰ الجملة فكل ما ورد في القرآن من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم محسنين ومسيئين؛ دلالة علىٰ كونهم فاعلين.

---

(١) (والعمك) في النسخة (ج).
(٢) (خطيأته) في النسخة (ب، ج).
(٣) (كتسبت) في النسخة (ب، ج).

وأما السُـنَّة: فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: {**اعملوا فكل ميسـر لما خلق لـه**}[١]، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: {**نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاسـق شـر من عمله**}[٢]، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: {**الأعمال بالنيات**}[٣].

**وأما الإجماع**: فهو أن الرضىٰ بقضاء الله تعالىٰ واجب بالإجماع، فلو كان الكفر مـن قضاء الله لوجب الرضىٰ[٤] به، لكن الرضـىٰ بالكفر؛ كفر بالإجماع، فعلمنا أن الكفر ليس فعلاً لله تعالىٰ.

**فهـذه خلاصة الأدلة العقليـة والنقلية** علىٰ إثبات كون العبـاد فاعلين لأفعالهم، فأما الكلام علىٰ بطلان مذاهبهم التي نقلناها عنهم؛ فسيأتي إفسادها عند الكلام في شبههم، ونحقق فسادها وضعفها بعون الله[٥].

وإذ قد فرغنا عن ذكر الاستدلال؛ فلنذكر ما يتوجه عليهم من الإلزامات الشنيعة علىٰ القول بكونه تعالىٰ خالقـاً لأعمال العباد.



---

(١) أخرجه البخاري في باب (فسنيسـره لليسـرىٰ) برقم (٤٩٤٩)، ومسـلم في باب (كيفية خلق الآدمي في بطن أمه) برقم (٢٦٤٧). ورواه أحمد في المسند مختصراً ومطولاً برقم (٦٢١)، (١٠٦٧)، (١٠٦٨)، (١١١٠)، (١١٨١)، (١٣٤٨)، والبزار في البحر الزخار برقم (٥٨٨)، إسناده صحيح.

(٢) رواه الطـبراني في معجمـه برقـم (٥٩٤٢)، وشـعب الإيمـان، أحمـد بـن الحسين بـن علـي بـن موسـىٰ الخُسْـرَوْجِردي الخراسـاني، أبو بكر البيهقي (المتوفىٰ: ٤٥٨هـ)، حققه وراجـع نصوصه وخرج أحاديثه: د. عبـد العلي عبد الحميد حامد، أشـرف علـىٰ تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمـد الندوي، صاحب الدار السـلفية ببومباي، الهند، الناشـر: مكتبة الرشد للنشـر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي، الهند، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، برقم (٦٤٤٧) قال العراقي: رواه الطبراني من حديث سهل بن سعد ومن حديث النواس بن سمعان وكلاهما ضعيف. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، (٦/ ٣٢٩١).

(٣) أخرجـه البخـاري (١) و(٥٤) و(٢٥٢٩) و(٣٨٩٨) و(٥٠٧٠) و(٦٦٨٩) و(٦٩٥٣)، ومسـلم (١٩٠٧)، وابـن ماجه (٤٢٢٧)، والترمـذي (١٧٤٢)، والنسائي في الكـبرىٰ (٧٨) و(٤٧١٧) و(٥٦٠١) من طرق عن يحيىٰ بن سعيد، بهذا الإسناد. وهو في مسند أحمد (١٦٨)، - وصحيح ابن حبان (٣٨٨) و(٣٨٩) و(٤٨٦٨).

(٤) (الرضا) في النسخة (ب، ج).

(٥) +(تعالىٰ) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).

## الفصل الثاني
## في ذكر الإلزامات المتوجهة عليهم

**اعلم** أنه يلزمهم علىٰ القول بأن الله تعالىٰ خالق لأعمال العباد إلزامات فاحشة، وتشنيعات وحشة[1]، لا يلتزمها مسلم ولا يصدق بها، ويعترف بها من له أدنىٰ مسكة من الدين، ونحن نوردها واحداً واحداً، ونفصل الكلام عليهم بعون الله، وجملتها عشرة:

**الإلزام الأول: القول : بأن أفعال العباد مخلوقة فيهم تؤدي إلى بطلان ما قد تقرر في العقول، فيجب أن يكون باطلاً، وذلك من وجوه:**

**أولها**: أن أفعالنا لو كانت مخلوقة فينا من جهة الله؛ لكان لا يمتنع حصولها مع وجود الصارف وتعذرها مع قيام الداعي إليها، فكنا نصدق من أخبرنا بأن أهل إقليم من الأقاليم؛ وقطر من الأقطار يدعوهم أوفر داع إلىٰ القيام والقعود وسائر الأفعال، فلا يوجد منهم، ويصرفهم أعظم صارف عنها؛ فتوجد، فلما علمنا استحالة ذلك في العقول، دل علىٰ بطلان ما قالوه.

**وثانيها**: أن لو كانت أفعالنا مخلوقة فينا، لم تكن واقعةً علىٰ حسب قُدرنا في القلة والكثرة، فكان لا يمتنع أن يتأتي من أضعف القادرين حمل الجبال وقلع الصخور العظيمة، ويتعذر علىٰ أقوىٰ القادرين حمل ريشة؛ وإقلال خردلة من الأرض، وفي علمنا باستحالة ذلك دليل علىٰ فساد ما قالوه.

**وثالثها**: أن هذه الأفعال لو كانت فينا من جهة غيرنا لكان لا يمتنع حصول الكتابة البديعة والصناعة العجيبة، ممن[2] ليس بعالِم بها وكان يتعذر حصولها،

---

(١) (وحيشه) في النسخة (ج).
(٢) (فمن) في النسخة (ب).

ممن[1] هو عالِمٌ بها ومتقن لها؛ لأنها في كلتا الحالتين حاصلة من جهة غيره، فلما علمنا بضرورة العقل استحالة ذلك، بطل ما قالوه.

**ورابعها**: أن هذه الأفعال لو كان حصولها من جهة الغير لكان لا وجه لوقوفها على حسب الإيتاء، وكان لا يمتنع أن يتأتى الكتابة من جهتنا بغير يد، وأن تتأتى المشي من دون الرجل، وأن يتأتى الرمي من غير قوس، لأن هذه الأفعال كلها من جهة الله تعالى؛ وهو غير محتاج في تحصيلها إلى وجود هذه الآلات، وقد عرفنا بطلان ذلك واستحالته.

**وخامسها**: أنه كان لا يمتنع من بعض المقعدين مجاراة الخيل العربية، والطيران في الجو، وأن يتعذر على بعض القادرين أن يتحرك يمنةً أو يسرةً، وقد علمنا بطلان ذلك.

وقد أدى إلى هذه المحالات القول بأن أفعال العباد من جهة الله، فيجب القضاء ببطلانه، والقطع بكونهم فاعلين لها.

**الإلزام الثاني: القول: بأن أفعال العباد مخلوقة فيهم من جهة الله تعالى يؤدي إلى بطلان فاعليته تعالى وبطلان إلهيته، ويؤدي إلى بطلان نعمته، فهذه وجوه ثلاثة:**

**أولها**: بطلان فاعليته تعالى، وذلك لأن[2] المعقول من الفاعل هو الذي يقف فعله على حسب داعيته، وهذه القضية[3] حاصلة في الشاهد ومع ذلك أبطلوا فاعلية الواحد منَّا، مع أن هذا المعنى معقول في حق الواحد، فيجب بطلان فاعليته تعالى، لأن[4] المعقول من الفاعلية واحد في الشاهد والغائب، ومتى بطلت فاعليته تعالى كان قولاً بالموجب، وخروج عن الدين، وأنه محال.

**وثانيها**: بطلان إلهيته، وذلك لأن الإله[5] هو الذي يحق له العبادة، وإنما يكون

(١) (فمن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (القصة) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٥) (الالاه) في النسخة (ب، ج).

مستحقـاً للعبادة لأنه مُنعم بعظائم النعم وجلائلها، فإذا كان الله فاعلاً لأفعال العباد مع ما فيها من القبائح؛ لم يمتنع ألا يقصد بهذه النعم وجه الإحسان إلينا أو ألا يقصد بها وجهاً من الوجوه، بل يفعلها عبثاً، فلا يكون مُنعماً بها، وإذا بطل كونه مُنعماً بطل كونه إلهاً وفي ذلك حصول غرضنا[1] من بطلان إلهيته كما قلناه.

**وثالثها**: بطلان نعمته الدينية والدنيوية علىٰ الكافر:

**أما الدينية**: فهو ظاهر لأن الله تعالىٰ هو الذي خلق فيه الكفر ومنعه عن الإيمان بالطبع علىٰ قلبه والختم والسد والغفلة، وعقد الكفر بناصيته؛ بحيث لا محيص له عنه.

**وأما الدنيوية**: فلأن الله تعالىٰ إذا كان هو الخالق للكفر في الكفار؛ كان قد خلقهم للعذاب الأبدي والعقوبة السرمدية، واللذة العاجلة بالإضافة إلىٰ هذه العقوبة الأبدية؛ كقطرة من بحر؛ بل أقل وأحقر، فإذن يلزمهم ألا يكون لله تعالىٰ نعمة علىٰ الكفار دينية ولا دنيوية لما ذكرناه.

وقد علمنا بالضرورة من دين صاحب الشريعة أنه لا أحد من الخلق إلا وعليه نعمة الله تعالىٰ كافراً كان أو مسلماً، ويكون رداً للتنزيل كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: ٢٨]، والتزام مثل هذا كفر[2] لا محالة ورده.

---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (ينظر من هذه العبارة لعله من طغيان العلم لعل المراد بهذه العبارة إلزام الخصم ببطلان إلاهيته تعالىٰ عن ذلك علىٰ قول مذهب الخصم، وفي ذلك حصول غرض العدلية ببيان دحض مذهب الخصم فلا تلزم العبادة، والله اعلم) في هامش النسخة (ب).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش معقباً علىٰ المصنف (قد ذكر الفقيه حميد في «مشكاة الأنوار» أن أبا الحُسن الأشعري قد صرح بهذا وأن الكافر لا نعمة له علىٰ الله لا في الدين ولا في الدنىٰ فضلاً عن التزامه لما ذكره المؤلف، فقوله: «والتزام مثل هذا كفر لا محالة» يرد علىٰ المؤلف حيث لم يجزم بكفر المجبرة للتأويل كما صرح به في الجزء الأخير، ولعله يقول عَلَيْهِ السَّلَامُ بكفر الخصم إذا التزم لا مع عدم الالتزام، وإن ألزم ولكن قد نقل البعض حميد التصريح عن الأشعري كما ذكرناه، فلعل المؤلف لم يقف علىٰ تصريح الأشعري. والله اعلم.) في هامش النسخة (ب).

**الإلزام الثالث: هو أن القول: بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد يؤدي إلى[1] سد معرفة النبوة، وصحة ما جاءوا[2] به، وتجويز دعائهم إلى الضلال والفساد، فهذه وجوه ثلاثة:**

**أولها: سد معرفة صحة النبوة**: وذلك لأن الله تعالىٰ إذا كان خالقـًا لجميع القبائح والمتولـي لإيجادهـا، جاز أن يُظهر المعجـز علىٰ الكذابين، ومع هـذا التجويز لا يمكـن القطـع بصحة النبـوة، لأنه ما من نبـي يظهر علىٰ يديه إلا ويجـوز أن يكون كاذبـًا في دعواه؛ فلا يمكن الثقة بالنبوة في حالٍ من الأحوال.

**وثانيهـا: بطـلان ما جاءوا بـه**: لأن[3] ما جاءوا به لا يجـوز أن يكون كذبـًا وفرية علىٰ الله تعالىٰ وتلبيسـًا علىٰ الخلق، لأنه ما لم يثبت صدقهم جاز جميع ذلك كله.

**وثالثهـا**: أنه يلزمهم أن تكون[4] بعثة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من أجل دعاء الخلق إلىٰ الكفـر والضلال للخلق، وأن يكون حالهم كحال الشـياطين والأبالسـة في دعائهم إلـىٰ كل ضـلال[5] وتلبيـس وتعميـة، وكل هذا يلزمهـم علىٰ القول بـأن الله خالق لأعمال العباد، فيجب الحكم ببطلانه وفساده.

ولما رأوا تفاحش هذا الإلزام وشناعته عليهم، اعتذروا عنه باعتذارات ثلاثة، راموا الخلاص عنه، مما لا يُجدىٰ ولا يتم، ونحن نذكر تخلصهم عنه؛ ثم نذكر فساده.

**المخلـص الأول: وهـو المحكي عـن عبد الملـك الجويني، وحاصـل ما قاله ويخلص به هو:**

أن العلم بكون المعجز دلالة التصديق هو علم ضروري، وتجويز إظهار المعجز علىٰ الكذابين لا يقدح في هذا العلم الضروري، فهاتان[6] مقدمتان:

(١) -(إلىٰ) في النسخة (ب).
(٢) (جآءو) في النسخة (ب).
(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يلون) في النسخة (ب).
(٥) (طلال) في النسخة (ب، ج).
(٦) (فهتا) في النسخة (ب).

**أما المقدمة الأولىٰ**: وهو أن «المعجز دلالة التصديق»، فالذي يدل عليها هو أن من قدح في المعجزات من الأمم السالفة، إنما قدحوا فيها لاعتقادهم أنها ليست معجزة من فعل الله تعالىٰ، وإنما هي من باب الحيل والطلسمات، ولم ينقل عن أحدٍ منهم أنه سلَّم كونها معجزة من فعل الله، ثم نازع في دلالتها علىٰ الصدق، فإن من شاهد انقلاب العصا ثعبان وفلق البحر أطواداً، فإنه يعلم ضرورة دلالته علىٰ صدق من ظهر عليه لا محالة.

**وأما المقدمة الثانية**: وهو أن «تجويزنا[١] لإظهار المعجز علىٰ الكذابين من جهة الله لا يقدح في هذا العلم الضروري»، فالذي يدل عليها؛ أني إذا غمضت عيني لحظةً ثم فتحتها، فإني أعلم قطعاً أن الله قادرٌ علىٰ قلب الحيطان ذهباً إبريزاً والحجارة ياقوتاً ولؤلؤاً في تلك الحالة، ثم إني إذا فتحت عيني جعلها علىٰ حالها الأول، وهذا التجويز لا يزيل عنا العلم الضروري بأنه لم يوجد ذلك، فهكذا القول في مسألتنا، فإن تجويزنا لإظهار الله المعجز علىٰ الكذابين لا يزيل العلم بأن المعجز دلالة علىٰ التصديق، فهذا ما عوّل عليه الجويني في الخلاص عن هذا الإلزام، وهذا التلخيص غير مُجدي ولا نافع.

**أما قوله في المقدمة الأولىٰ**: «أن أحداً من الأمم الماضية لم يقدح في كون المعجز دالاً علىٰ الصدق بعد تسليم كونه معجزاً، وإنما قدحهم في كونه معجزاً».

**فنقول**: إنما لم يقدحوا في كونه دالاً علىٰ الصدق بعد تسليم كونه معجزاً؛ لما كان العلم بكونه صدقاً مستنداً إلىٰ العلم بكونه تعالىٰ حكمياً، وأنه لا يظهر معجزاً علىٰ كذاب، وهم قد علموا ذلك وتحققوه، فلا جرم حصل لهم العلم بكونه صادقاً لما علموا الحكمة، فلو قدّرنا إنهم لم يعلموا الحكمة وشكوا فيها، لم يمكننهم القطع بكونه صادقاً مع تجويزهم إظهار المعجزة علىٰ الكذابين كما جوزتم.

---

(١) (تحرويزنا) في النسخة (ب).

**وأما قوله في المقدمة الثانية:** «أن تجويزنا لإظهار المعجز علىٰ الكذابين لا يقدح في كون المعجز علماً دالاً علىٰ التصديق».

**فنقول:** إنما قطعنا علىٰ أن الله تعالىٰ لم يقلب الجبال ذهباً عند تغميضنا لأعيننا؛ مع أنَّا نجوّز قدرة الله علىٰ ذلك، لأن الله قد خلق فينا علماً ضرورياً بأنه لم يفعل ذلك مع قدرته عليه، وليس كذلك الأمر في مسألتنا، فإذا أظهر الله المعجزة علىٰ يدي هذا الشخص فلا سبيل إلىٰ القطع بكونه صادقاً إلا إذا علمنا أنه لا يظهر المعجزة علىٰ كذاب، والعلم باستحالة ذلك عليه متوقف علىٰ الحكمة، فإذا لم يعلموها وجوزوا[1] ذلك، لم يمكنهم القطع بكونه صادقاً في حالةٍ من الحالات.

**المخلص الثاني: ذكره صاحب «النهاية»، وتقرير كلامه:**

هو أن الاستدلال بالمعجز علىٰ الصدق مبني علىٰ مقدمتين: الأولىٰ منهما: أن هذا الفعل قائم مقام التصديق من جهة الله ونازل منزلة قوله: صدقتك، والثانية: أن كل من صدقه الله تعالىٰ فهو صادق.

**فأما المقدمة الأولىٰ:** وهي قولنا: إن هذا الفعل وهو المعجز قائم مقام قول الله تعالىٰ صدقتك. فتجوّزنا لأن[2] الله تعالىٰ بفعل القبيح لا يقدح في العلم بها، فإنه يمكننا القطع بها، وإن جوّزنا أن الله يفعل القبيح.

**وأما المقدمة الثانية[3]:** وهي أن كل من صدقه الله فهو صادق. فحاصل كلامه في «النهاية» هو أن هذا معارض لمذهبهم في المقدمة الأولىٰ، لأن المعجز عندهم قائم مقام قول الله تعالىٰ: صدقت. وقوله: صدقت؛ محتمل الكذب مع أنهم قطعوا بكونه صدقاً، فإذا قطعوا بكونه صدقاً مع احتماله للكذب جاز أن يقطع في المقدمة الثانية بكون النبي صادقاً مع تجويزنا لإظهار الله المعجز علىٰ الكذابين.

---

(١) (وجوزو) في النسخة (ب، ج). (٢) (الآن) في النسخة (ج).

(٣) كتب الناسخ أمامها في الهامش (يقال كيف القطع مع التجويز) في النسخة (ج).

فهذا غاية ما لخصته[١] من كلامه في «النهاية».

**واعلـم** أن هـذا التلخيص مغالطة منه وخـداع، **فإنَّا نقـول**: إن المقدمتين اللتين جعلتهمـا دلالـة علىٰ كون المعجز دالاً علىٰ الصـدق، كل واحدة منهما مبنية علىٰ قاعـدة الحكمـة، وأنه تعالىٰ لا يظهر المعجزة علىٰ كـذاب، فما لم يقطع بالحكمة وثبوتها؛ فلا يمكن ثبوت واحدة منهما.

**وبيانـه**: **أن المقدمـة الأولـىٰ حاصلها**: أن كل معجـز فهو قائم مقـام التصديق. **فنقـول**: ما لم يقطع بالحكمة فإنه لا يكذب في خبره؛ لم يقطع بكون المعجز قائمـًا مقام التصديق، بل يجوز أن يكون الغرض به التلبيس.

**وأمـا المقدمـة الثانية فحاصلها**: أن كل من صدقـه الله تعالىٰ فهو صادق. فنقول أيضـًا: إنما نقطع بأن من صدقه فهو صادق إذا كان لا يصدق الكذابين، فأما إذا كان يصدق الكذابين لم يقطع بذلك.

**فظهـر بما حققناه** أن كل واحدة من هاتين المقدمتين مبنية علىٰ قاعدة الحكمة، وأنهـم لا يمكنهـم الوصول إليهما إلا بإثبات الحكمة، فإذا لـم يثبتوا[٢] الحكمة لم يقطعوا بصحتها، وتقرر أنه لا خلاص لهم عن هذا الإلزام الفاحش، وأنه لا يمكنهم القطع بصدق الرسل علىٰ حال أصلاً، إذا قالوا بأنه تعالىٰ خالق لأفعال[٣] العباد.

**المخلص الثالث: ذكره الشيخ أبو حامد الغزالي، وحاصل ما قاله:**

هـو أن الله إذا بعث الرسـول ثم أيـده بالمعجزة، حصل بها إمـكان المعرفة، لو نظـر العاقـل فيها فقد ثبت الشـرع واسـتقر ورود الخطاب، واسـتقرار الشـرع لا يتوقـف علىٰ نظر الناظر، ولا معنىٰ للواجـب إلا ما يرجح فعله علىٰ تركه، فمعنىٰ الوجـوب: رجحان الفعـل علىٰ الـترك. والموجب هو المرجـح، والله تعالىٰ هو

---

(١) (بحصته) في النسخة (ب).
(٢) -(يثبتوا) في النسخة (ب).
(٣) (بأفعال) في النسخة (ب).

المرجح، وهو الذي عرف رسوله، فالمرجح هو الله تعالىٰ، وإنما الرسول مخبر، والمعجزة سبب يمكن العاقل الوصول بها إلىٰ معرفة الترجيح، والعقل هو الآلة التي بها يُعرف صدق المخبر عن الترجيح، والطبع المجبول علىٰ التألم بالعذاب؛ والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحب علىٰ الحذر من نزول الضرر، وحاصل ما يَؤُول[1] إليه، فلأنه: أن الطبع باعث؛ والعقل هادي، والرسول معرف، والمعجزة ممكنة، وإذا كان الأمر هكذا؛ توجه النظر علىٰ المكلف من غير توقف علىٰ إيجاب الرسول للنظر.

**واعلم** أن هذا المخلص إنما يخلص به الغزالي لما ألزمناهم إفحام الرسل علىٰ القول ببطلان الأحكام العقلية، وقد ذكرناه[2] في الأحكام العقلية؛ ولكنا أوردناه ها هنا لأن الكلام في مسألة المخلوق هو من فروع مسألة الأحكام، وكله متقارب، فجمعنا هذه المخالص ها هنا ليعلم الناظر أنه لا خلاص لهم عن عهدة الإلزام بحال.

**والجواب**: أن هذه من الغزالي مغالطة، وتعامٍ عن الحق مع ظهوره.

**وبيانه من أوجهٍ:**

**أما أولاً**: فلأنه إذا كان العقل لا يقضي بوجوب واجب عندك أصلاً، فلا حرج علىٰ المُكلَف في الإعراض، وفيه إفحام الرسل، وبطلان الفائدة بإرسالهم، لأن الوجوب عن المُكلَف ساقط.

**وأما ثانيًا**: فأي فائدة تكون المعجزة ممكنة من حصول المعرفة بصدقه، ولكن لا فائدة فيها مع إعراض المُكلَف عنها؛ لما لم نعلم الوجوب عليه.

**وأما ثالثًا**: **فلا فائدة** بقوله: «فلو ثبت الشرع واستقر الخطاب» لأنه إن كان ثبوت الخطاب واستقراره بالإضافة إلىٰ الشرع في نفسه فلا غرض فيه للمُكلَف، فإن كان يريد استقراره وثبوته علىٰ المكلف فلا نسلمه مع عدم العلم بالوجوب بحال.

---

(١) (يؤل) في النسخة (ب، ج). (٢) (ذكرنا) في النسخة (ب).

**وأما رابعًا: فلأن قوله:** «لا معنىٰ للواجب إلا ما يترجح فعله علىٰ تركه». فهذا خطأ، فإن الواجب لا يتميز بترجيح فعله علىٰ تركه، لمشاركة المندوب له في ذلك، وإنما تميز باستحقاق الذم علىٰ الترك، ثم إن سلمنا تميزه بما ذكر، فمعرفة الرجحان إن كان بالشرع؛ فالمحال متوجه، وإن كان بالعقل؛ فيه[1] نسلم الوجوب بالعقل، وهو المقصود.

**وأما خامسًا: فقوله:** «الموجب[2] هو الله تعالىٰ»، إن كان غرضه أن الله قرر في العقول وجوب النظر في معجزات الأنبياء، فهذا جيد وفيه اعتراف بالأحكام العقلية، وإن كان غرضه أن الوجوب مستند إلىٰ الخطاب بالأمر، قال الآن ما توجه علينا؛ وهو النظر في معجزات الأنبياء حتىٰ نعرف وجوب امتثال أوامرهم، وهل[3] النزاع إلا فيه؟

**وأما سادسًا: فقوله:** «المرجح هو الله». إن كان مراده أن الله خلق العقول قاضية بوجوب دفع الضرر عن النفوس؛ ومرجحه لإيثاره، فهذا مطلوبنا. وإن كان مراده أن الله تعالىٰ أمر بإيجاب العقل، فلهذا كان فعله راجحًا علىٰ تركه، ففيه الشأن كله، فمتىٰ عرفنا صدق الأنبياء حتىٰ نعرف أمر الله من جهتهم، وهذا هو أول المسألة.

**وأما سابعًا: فقوله:** « إن العقل هو الآلة التي بها نعرف صدق الرسول المخبر عن الترجيح».

**فنقول:** إنما يكون آلة إذا كان معرفًا للوجوب؛ قاضيًا به، فعند هذا يكون آلة ننتفع به هنا، فإذا كان لا يعرف الوجوب ولا يقضي به، فلا فائدة فيه بحال، فوجوده وعدمه سواء.

**وأما ثامنًا: فقوله:** «إن الطبع مجبول علىٰ التألم بالعذاب فيعدل عنه؛ ومجبول

---

(١) (فقد) في النسخة (ج).
(٢) (الوجوب) في النسخة (ب).
(٣) (وهذا) في النسخة (ب، ج).

علىٰ الالتذاذ فيبعث عليه»، فهذا مسلم لا ننكره.

**ولكنا نقول**: فمع علمه بما ذكرت هل يعلم وجوب دفع الضرر عن نفسه أو لا يعلم. فإن علمه فقد حصل مرادنا بحكم الوجوب، وإن لم يعلمه فلا وجه لقولك[١] إنه مجبول عليه، لأن المراد بكونه مجبولاً عليه هو أن يستحبه العقل علىٰ الفرار من الألم المتلف، ولا وجه لذلك إلا علمه بالحكم.

**وأما تاسعًا: فقوله**: «إنه بعد نزول الخطاب حصل للمكلف إمكان معرفة الترجيح».

**فنقول**: إن الخطاب لا يكون له حكم إلا بعد معرفة صدق من جاء به، فما الدليل علىٰ وجوب النظر حتىٰ نعرف صدقه، فما مطلوبنا من أول المسألة إلا معرفة الوجوب بالعقل[٢].

**وأما عاشراً**: فقوله في آخر الأمر: «أن الطبع باعث، والعقل هادي، والرسول معرف، والمعجزة ممكنة».

**فنقول**: هذا كله تجميعه وتكثير مما لا طائل فيه. فقولك: الطبع باعث يعني أن العقل موجب، فصرح به ولا حاجة إلىٰ هذه المغالطة، وإن[٣] يعني به غير ذلك، فهذا لا غرض فيه.

**وعلىٰ الجملة** فإن من مارس كلامه في الدفع عن هذا الإلزام اطلع علىٰ مرواغة الحق بعد ظهوره، فإن مثل هذا لا يخفىٰ علىٰ مثله، وكيف لا تكون هذه مغالطة، **وقد قال**: إن استقرار الشرع لا يتوقف علىٰ نظر الناظر، فإذا لم يكن واقفًا علىٰ نظره! فمن أين يعلم كونه حجه يجب إتباعها؟ وفي كلامه من الإفساد أكثر مما ذكرناه، ولكنا نستغني ها هنا، والله أعلم بالصواب.

---

(١) (كقولك) في النسخة (ب، ج). (٢) (كالعقل) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(وإن) في النسخة (ب).

**الإلزام الرابع: القول بأن أفعال العباد مخلوقة من جهة الله يؤدي إلى سد[1] العلم بصحة الشريعة، وأن يكون دين الإسلام ضلالاً وفساداً، فهذان وجهان:**

**أحدهما:** أنه تعالىٰ إذا جاز أن يكون فاعلاً للقبائح، جاز أن يكون ما جاء به الرسل من الشرائع كلها ضلال وفساد للخلق، ويقبح الانشغال[2] بها والالتفات إليها.

**وثانيهما:** أنه لو كان خالقًا لأعمال العباد، لجاز أن يكون دين الإسلام خطأ، وأن يكون كفراً، وأن يكون خلافه هو الحق والصواب، ويلزمهم ألا يمكنهم القطع[3] بكون الحق هو دين الإسلام، وأن خلافه هو الباطل والكفر، وإذا لم يمكنهم القطع بذلك لم يثقوا بصحة أديانهم ولا بكونهم علىٰ الملة لما ذكرناه، وكفىٰ بهذا سخفًا علىٰ مرتكبه وفساداً علىٰ ملتزمه.

**الإلزام الخامس: القول بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد يسد باب الوثوق بوعده ووعيده.**

لأنه إذا جاز أن يكون فاعلاً للقبائح، جاز أن يكون كاذبًا في كل ما أخبر به، فلا يوثق بشيء من الوعد والوعيد وأحكام الآخرة، ويلزمهم الشك في جميع أخبار القرآن التي ورد بها من قصص الأولين وأخبار الماضين، وتجويز مثل هذا يؤدي إلىٰ الاستخفاف[4] بحرمة القرآن؛ بجواز أن يكون كله كذبًا، والتزام مثل هذا لا يصدر عن من صدّق بالدين ووقر الإسلام في صدره.

**الإلزام السادس: لو كان الله تعالى خالقاً لأفعال العباد لبطل الأمر والنهي، واستحقاق الثواب والعقاب.** لأن الله تعالىٰ لا يكون آمر الفعل نفسه وناهيًا عنه، ويستحيل منه أن يكون مُثيبًا علىٰ فعله ومعاقبًا عليه، ويلزم من هذا أن يُعذب الأنبياء بذنوب الفراعنة، ويُثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء، ولو فعل الله تعالىٰ هذا لكان أسفه

(١) (سر) في النسخة (ب).
(٢) (البشاعل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (القصع) في النسخة (ب).
(٤) (الاستحقاق) في النسخة (ب، ج).

السفهاء. وقد تنزه الله في كتابه الكريم عن مثل هذا، فقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٦﴾ [القلم: ٣٥-٣٦].

**الإلزام السابع: لو كان الله خالقاً لأفعال العباد -كما زعموا- لكان من جملتها الإشراك بالله ووصفه بالأنداد واتخاذ الصاحبة والأولاد،** فكان يلزم على حاصلها ما قالوه، أن يكون الله تعالى فاعلاً لهذه الأمور، وذلك يُبطل حكمته، ويدل على جهله، وحاجته، ويلحقه بالسفهاء، تعالى الله عما يقول الجاهلون وتقدّس عما نسبه إليه المفترون.

**الإلزام الثامن: لو كان الله تعالى فاعلاً لأفعال العباد لكان ضرره على الخلق أكبر من ضرر الشيطان عليهم،** لأن الشيطان لا يمكنه [أن](١) يخلق(٢) فيهم الكفر والمعصية، بل إنما يدعوهم إلى ذلك، كما حكى الله تعالى في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]، وكل مذهب أدى إلى أن يكون الله تعالى أسوء(٣) حالاً من الشياطين والأبالسة فناهيك(٤) بفساده وبطلانه وبعاده.

**الإلزام التاسع:** لو كان الله خالقاً لأفعال العباد للزم أن يكون فاعلاً للزنا(٥) والسرقة وسائر الفواحش، لأنها من جملتها. ولو كا الأمر كذلك للزم أن يبعث الله إلينا رسولاً هذا(٦) دينه، وأن يحث على فعلها، ويدعو الخلق إلى المواظبة(٧) عليها، ولو جوّزنا هذا لجوّزنا أن يكون من سلف من الأنبياء ما كان يبعثه إلا لأجل الدعاء إلى الزنا(٨) والسرقة وعبادة الأوثان والأصنام، وتعظيم الفجار والكفار، والاستخفاف بحرمة الأنبياء والأولياء والصالحين، ولجاز أن يأمرنا بكفران النعم،

---

(١) -(أن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الخلق) في النسخة (ب، ج).
(٣) (أسوا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فاهك) في النسخة (ب).
(٥) (للريا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (بهذا) في النسخة (ب).
(٧) (المواضبه) في النسخة (ب، ج).
(٨) (الريا) في النسخة (ب، ج).

وقطيعة الأرحام، وذم المحسن ومدح المسيء إلىٰ غير ذلك من الأمور التي لا يجوز نسبتها إلىٰ الله تعالىٰ، ولا إلىٰ أنبيائه[١]، فتعالىٰ الله عما يقولون علواً كبيرا، فما أشنع ما قالوه وأسخف ما ارتكبوه.

**الإلزام العاشر: لو خلق الله الظلم والجور والفساد، لجاز وصفه بأنه ظالم وجائر وفاسد، وإنما جاز ذلك لأمرين:**

**أما أولاً**: فلأنه لا معنىٰ للظالم إلا فاعل الظلم، ولهذا لا يجوز إثبات أحدهما ونفي الآخر، وفي هذا دلالة علىٰ أن معنىٰ قولنا: «ظالم» ليس إلا فاعل الظلم.

**وأما ثانياً**: فلأنه[٢] متىٰ فعل العدل سُمىٰ عادلاً، فهكذا يجب متىٰ[٣] فعل الظلم؛ أن يُسمىٰ ظالماً؟ ويلزم ألا يُسمىٰ العبد ظالماً جائزاً، لأنه لم يفعل شيئاً من ذلك، وهذه الأوصاف إنما تجري علىٰ الفاعلين، فليزم ما قلناه.

**وإنما قلنا**: «إنه متىٰ فعل العدل سمىٰ عادلاً، فيجب متىٰ فعل الظلم يسمىٰ ظالماً»، فلأنهما سيان في أصل الاشتقاق، ومستويان في معقوله وحقيقته، فما وجب في أحدهما وجب في الآخر، وفي ذلك حصول مقصدنا بهذا أقوىٰ ما يتوجه عليهم من الإلزامات، وقد استقصاها قاضي القضاة في «المغني»، وفيما ذكرناه ها هنا مقنع وكفاية عما سواه.

**وإذ قد فرغنا عن ذكر الإلزامات المتوجهة عليهم** في القول بكونه تعالىٰ خالقاً لأفعال العباد، فلنذكر الإفحامات الجارية بينهم وبين شيوخ الكلام من العدلية الدائرة في مجالس المناظرة ومواطن الخصام والمحاورة، ليتحقق الناظر أنهم من عقيدتهم علىٰ زلزال، وفيما[٤] ذهبوا إليه علىٰ وجل وقلقال، فليس إلىٰ ما أفحموا[٥] فيه من المسائل واعتاص[٦] عليهم جوابه، وجملتها خمسة:

---

(١) (انبانه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فلا) في النسخة (ب).
(٣) +(يجب) في النسخة (ب، ج).
(٤) (وفما) في النسخة (ب).
(٥) (يحدوا) في النسخة (ب).
(٦) (واعاص) في النسخة (ب).

**الافحـام الأول: يحكىٰ عن الشـيخ أبي الهذيـل:** أنه ناظر حفصـًا(١) في مجلس المأمون(٢).

**فقال له أبو الهذيل:** يا أبا(٣) عثمان هل تعرف إلا الله أو ما خلق؟

**فقال:** لا أعرف إلا هذا.

**فقال له:** فهل غضب الله لأنه الله؟

**فقال:** لا.

**قال:** فهل غضب لأنه خلق.

**قال** لا.

---

(١) **حفـص:** هـو حفص الفـرد [...- نحو ٢٠٣]: يكنّىٰ أبـا عمر. وقيل: كنيته أبو يحيـىٰ، وهو مولىٰ بني جشـم. وكان أوّلًا معتزليًّـا ثـمّ قال بخلـق الأفعال، وصار مـن أكابر المجبرة نظيرًا للحسـين بن محمد النجّـار، وهـو مصريّ قدم البصرة، واجتمع بأبي الهذيل محمد بـن الهذيل العلّاف أحد كبراء المعتزلة وناظره. وله كتاب «الاستطاعة»، وكتاب «التوحيد»، وكتاب «الردّ علىٰ أبي الهذيل»، وكتاب «الردّ علىٰ النصارىٰ»، وكتاب «الردّ علىٰ المعتزلة»، وكتاب «في المخلوق». وناظر الشـافعي. المقفىٰ الكبير، تقي الديـن المقريزي، المحقق: محمد اليعلاوي، دار الغرب الاسـلامي، بيروت – لبنـان، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٦م، (٣/ ٣٦٠)، و(٥/ ١٨٩)، متحفـة اللبيب بمـن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير «التقريب»، أبو عمرو نور الدين بن علي بن عبد الله السدعي الوصابي، قدم له: محمد بن عبد الله الإمام، مكتبة ابن عباس للنشر والتوزيع، المنصورة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣١ هـ- ٢٠١٠م، (٢/ ٢٩٦)، تاريخ دمشق، لابن عساكر، (٥١/ ٣٨٣)، لسان الميزان، (٣/ ٢٤٠).

(٢) **الخليفـة المأمـون:** عبد الله المأمون بن هارون الرشـيد الخليفة العباسـي، كان يكنىٰ أبـا العباس، فتكنىٰ في خلافتـه بأبي جعفر تشـبها بالمنصور؛ لجلالته في أنفسـهم، وتفـاؤلًا بطول أيامه، أمه أم ولد، سـوداء، يقـال لهـا: مراجل، توفي بطرسـوس لثلاث عشـرة ليلة بقيت من رجب سـنة ثمان عشـرة ومائتين. قلادة النحـر، (٢/ ٤٢٩)، تاريخ بغدا (١٠/ ١٨١)، والمنتظم (٦/ ٦٥)، وتاريخ دمشـق (٥٦/ ٢١٤)، وتاريخ الإسلام (١٥/ ٢٢٥)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٧٢)، والوافي بالوفيات (١٧/ ٦٥٤)، وفوات الوفيات (٢/ ٢٣٥)، ومـرآة الجنـان (٢/ ٧٨)، والنجـوم الزاهـرة (٢/ ٢٢٥)، وتاريـخ الخميـس (٢/ ٣٣٤)، وشذرات الذهب (٣/ ٨٢).

(٣) (يابا) في النسخة (ب، ج).

**فقال**: أفها هنا ثالث غير ما قلنا؟

فانقطع، وكان أبو إسحاق النَّظام بحضرته، فلقنه الكسب، فالتجأ إليه، **وقال**: إنما عصيت الله لأجل الكسب، **فقال أبو الهذيل**: ليس غير الله وما خلق[١]، فانقطع مرة ثانية.

**فقيل للنَّظام لـمَ لقتنه الكسب؟**

**فقال**: حسبتُ[٢] أن يقول كان لي أن أقول بكذا[٣] وعلمت أن أبا الهذيل لا يعجزه الجواب، فأحببت أن يكون انقطاعه مرة واحدة.

**الإفحام الثاني: يُحكىٰ عن الشيخ أبي علي الجبائي أنه ناظر شيخًا من شيوخهم يقال له صقر[٤].**

**فقال له**: أيها الشيخ أتقول إن الله تعالىٰ يفعل العدل؟

**فقال**: نعم.

**قال**: أفتسميه[٥] لفعله العدل[٦] عادلاً؟

**قال**: نعم.

**قال**: أفتقول بأنه يفعل الظلم؟

**قال**: نعم.

**قال**: أفتسميه[٧] لفعله للظلم ظالمـًا؟

**قال**: لا.

---

(١) +(ليس غير الله وما خلق) مكررة في النسخة (ج). (٢) (حسيت) في النسخة (ج).

(٣) (بكذئ) في النسخة (ب، ج).

(٤) صقر: جاء ذكره في طبقات المعتزلة في ترجمة أبو علي الجبائي. انظر طبقات المعتزلة، ص٨٠.

(٥) (افسمه) في النسخة (ب)، (افسميته) في (ج). (٦) (للعدل) في النسخة (ب).

(٧) (افسمه) في النسخة (ب)، (افسميته) في (ج).

**قال**: فهل من فرق بينهما؟

فانقطع ولم يفه بحلوة ولا مرة، فجعل أصحاب صفر يرفعون أصواتهم ويكثرون اللغط، كيما تخفىٰ فضيحة شيخهم.

**فقال لهم صقر**: شاهت[1] الوجوه، ما تعظموننا وهذا الصبي يلعب بنا، وأبو علي يومئذٍ غلام حدث السن ليس في وجهه شعره.

**الافحام الثالث: يحكىٰ عن أبي إسحاق النَّظام**:

أنه دخل يومًا علىٰ ضرار بن عمرو[2] وكان من رؤساء المجبرة وهاماتهم، والنَّظام يومئذ صبي صغير، وأخذ[3] ضرار يخص أصحابه ويُعلمهم كيفية المناظرة لأهل العدل، فقال: لا تحاجوهم بالقرآن، فإن كله لهم، ولكن عليكم بالقياس.

**فقال النَّظام**: فقلت: أيها الشيخ إنك تنهانا عن محاجة القوم بالقرآن؛ وزعمت أنه لهم، وأمرتنا بالمحاجة بالقياس، وقد رأينا الرجل يكون علىٰ القول برهة من الزمان، ومدة من الدهر ثم يرجع عنه إلىٰ ضده، ويعتمد قياسًا آخر، فكيف ترىٰ الأمر؟ أم[4] كيف نصنع؟

فغضب الشيخ وقال من أدخل علينا هذا الصبي أخرجوه.

---

(١) (شاهب) في النسخة (ج).

(٢) **ضرار بن عمرو الضبي** [.. - نحو ١٩٠ هـ/ .. - نحو ٨٠٥ م]: صاحب مذهب الضرارية من فرق الجبرية. كان في بدء أمره تلميذًا لواصل بن عطاء المعتزلي، ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر. ويحكىٰ عنه أنه كان ينكر حرف عبد الله بن مسعود وحرف أُبيّ بن كعب، ويقطع بأن الله لم ينزله. قال أحمد بن حنبل: شهدت علىٰ ضرار عند سعيد بن عبد الرحمن الجمحي القاضي، فأمر بضرب عنقه فهرب، وقيل: إن يحيىٰ بن خالد البرمكي أخفاه. معجم المفسرين، عادل نويهض، (١/ ٢٣٨)، طبقات المفسرين (١/ ٢١٦) وميزان الاعتدال (٢/ ٣٢٨) ولسان الميزان (٣/ ٢٠٣) والملل والنحل (١/ ١١٥) والفرق بين الفرق ٢٠١ والاعتقادات للرازي ٦٩.

(٣) (فاحد) في النسخة (ب، ج). (٤) (أمر) في النسخة (ب، ج).

**الافحام الرابع: يحكىٰ عن ثمامة بن الأشرس**(١):

أنه حضر يومـًا في مجلس المأمون، فناظره بعض شيوخ المجبرة:

**فقـال**: أنتم تزعمـون أن الحمد والمـدح طريق لكم إلىٰ أنكـم فاعلون، وكيف يكـون هـذا طريقـًا علىٰ زعمكـم وأنتم تحمدون الله تعالىٰ علـىٰ الإيمان، وهو مع ذلك من فعلكم؟

**فقال له ثمامة**: أنَّا لا نحمد الله علىٰ الإيمان كما زعمت، وإنما هو يحمدنا عليه.

فانقطع السائل ولم يجب.

**فقال له ثمامة**: شنعت المسألة فسهلتها.

**الافحام الخامس: يحكىٰ عن أمير المؤمنين الهادي** عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ(٢):

---

(١) **ثمامة بـن أشـرس أبو معـن النميري البصـري**: (٠٠٠ - ٢١٣ هـ = ٠٠٠ - ٨٢٨ م) العلامـة، أبو معن النميري، البصري، المتكلم، رأس الثمامية من المعتزلة ومن رؤوس المعتزلة القائلين بخلق القرآن - جل منزلـه -.وكان نديمـًا، ظريفًا، صاحب ملح، اتصل بالرشـيد، ثم بالمأمون. روىٰ عنـه: تلميذه الجاحظ.. السـير، (١٠/ ٢٠٣)، سـلم الوصـول، (٤/ ٣٠١)، البيان والتبييـن (١/ ١٠٥ و١١١)، الفرق بين الفرق، ١٥٧، ١٥٩، الفهرست، ٢٠٧، تاريخ بغداد (٧/ ١٤٥ - ١٤٨)، ميزان الاعتدال (١/ ٣٧١، ٣٧٢)، العبر (١/ ٤٥٦)، المواعـظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (خطـط المقريزي)، مصر، ١٣٢٧ هـ، (٢/ ٣٤٧)، لسـان الميزان (٢/ ٨٣، ٨٤)، النجوم الزاهرة (٢/ ٢٠٦) الوزراء والكتاب: ٣١٤، طبقات المعتزلة: ٦٢، الوافي بالوفيات (١١/ ٢٠)، الأعلام، الزركلي، (٢/ ١٠٠).

(٢) **الهادي إلىٰ الحَقّ** (٢٢٠ - ٢٩٨ هـ = ٨٣٥ - ٩١١ م) يحيىٰ بن الحسين بن القاسـم بن إبراهيم الحسـني العلويّ الرسي: إمام. زيدي. ولد بالمدينة. وكان يسكن «الفرع» من أرض الحجاز، مع أبيه وأعمامه. ونشأ فقيهًا عالمًا ورعـًا، فيه شجاعة وبطولة. وصنف كتبًا، منها «الجامع» ويسمىٰ «الإحكام في الحلال والحرام والسـنن والأحكام - خ» و«المسالك في ذكر الناجي من الفرق والهالك - خ» وله رسائل كثيرة، منها «الرد علىٰ أهل الزيغ - خ» و«العرش والكرسـي - خ» و«خطايا الأنبياء - خ» و«الرد علىٰ من زعم أن القرآن قد ذهـب بعضـه - خ» و« الأمالـي - ط» في صنعاء، و«الرد علـىٰ المجبرة والقدريـة - خ» و«وصية - خ» من كلامـه. وراسـله أبو العتاهية الهمـدانيّ (وكان من ملوك اليمـن) ودعاه إلىٰ بلاده، فقصدهـا، ونزل بصعدة (سنة ٢٨٣ هـ في أيام المعتضد، وبايعه أبو العتاهية وعشائره وبعض قبائل خولان وبني الحارث بن كعب =

(١) كتاب المسالك صنفه يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد المتوفى سنة ١٠٩٩هـ وليس الإمام الهادي يحيى بن الحسين المتوفى سنة ٢٩٨هـ، وأما كتاب الأمالي فهو للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني المتوفى سنة ٤٢٤هـ.

أنـه لما فتح صنعـاء، قصـده فقهاؤها للمناظـرة، وكان الغالـب عليهم في ذلك الزمان الجبر، فأقبلـوا عليه حين انصرف من الصلاة، **وقالوا**[1]: إنَّا نحب أن يجري بيننا وبين أمير المؤمنين شيء من الكلام في مسائل الخلاف، **فقال**: عَلَيْهِ السَّلَامُ ليكون الـكلام وجيزاً[2]، وكانوا[3] قد قلدوا المناظرة شـيخـاً لهم مشـاراً إليه فيهم، فأقبل عليه الهادي عَلَيْهِ السَّلَامُ **وقال**: أخبرني ممن المعاصي؟

**فقال له الهادي**: ومن العاصي؟

**فانقطع السائل** ولم يجب بشيء.

**فانظر**[4] **إلى هذا**[5] **الجواب الوجيز**، ما أقله في حجمه وأدله على الفوائد، وأقطعه لشـغب الخصم على قرب، وكم لشـيوخ الـكلام معهم من مقـام محمود، ومجمع مشـهود، يقطعون دابرهم ويستأصلون شأفتهم بالأدلة القاهرة، والإلزامات الباهرة، فهذا ما أردنا ذكره من شأن الإلزامات والافحامات المتوجهة عليهم، وبالله التوفيق.



= وبني عبد المدان. وخوطب بأمير المؤمنين، وتلقب بالهادي إلى الحق. وفتح نجران، وأقام بها مدة. وقاتله عمال بني العباس، فظفر بعد حروب. وملك صنعاء (سنة ٢٨٨) وامتد ملكه، فخطب له بمكة سبع سنين، وضربـتْ السـكة باسـمه. وفي أيامه ظهـر في اليَمَن علي بن الفضـل القرمطي وتغلب على أكثـر بلاد اليمن وقصد الكعبة (سنة ٢٩٨) ليهدمها، فقاتله صاحب الترجمة. وعاجلته الوفاة بصعدة، ودفن بجامعها. وكان قوي السـاعد، يمسـك الحنطة بيده فيطحنها، واسم فرسـه الّذي يقاتل عليه «أبو الجماجم» وأكثر من ملك اليمن بعده من أئمة الزيدية هم من ذريته. الأعلام (٨/ ١٤١)، التحف شرح الزلف،، مجد الدين بن محمد المؤيدي، مكتبة أهل البيت، اليمن، ط٦، ٢٠٢٠م، ١٦٧، أعلام المؤلفين الزيدية، ١١٠٣.

(١) (وقالو) في النسخة (ب، ج).
(٢) (وجويرا) في النسخة (ب).
(٣) (وكان) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فانظرا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (هاذئ) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الثالث
## في ذكر شُبههم والانفصال عنها

**اعلم** أن مـا[١] يوردونه نصرة لمذهبهم[٢] في كون الله خالقـاً لأفعال العباد بزعمهم يختلف وجوه تعلقهم به، فمنها ما يتعلقون به من جهة الداعي ووجوبه عنده. ومنها ما يتعلقون به من جهة الأدلة العقلية علىٰ استحالة كون الواحد منَّا محدثـاً لأفعاله. ومنهـا ما يتعلقون به من جهة الأدلة النقلية علىٰ كون الله تعالىٰ خالقـاً لأفعال العباد. ومنها ما يتعلقون به من جهة الكسب. فهذه وجوه أربعة هي أقوىٰ أدلتهم فيما يتعلقون به، ونحن نوردها واحداً واحداً، ونُبين بطلان تعلقهم بها -بمشيئة الله وعونه- ونبدأ منها بشُبهة الداعي ففيها معظم الغموض، وعليها تعويل المحققين منهم.

**النوع الأول: ما يتعلقون به من جهة الداعي:**

**وتقريـر ما قالوه فيها:** هو أن العبد إذا تحرك يمنـة؛ فإما أن يقال: بأنه كان يمكنه أن يتحرك يسرة بدلاً عن تحركه يمنه، أو يقال: بأنه لا يمكنه.

**فـإن قلنـا:** بأنه لا يمكنه حال ما تحرك يمنة أن يتحرك يسـرة، فقد تم غرضنا من الجـبر. وصح[٣] أن العبد لا يمكنه الفعل والترك، وإن كان يمكنه أن يتحرك يسـرة في حال تحركه يمنة.

**فنقـول:** صـدور إحـدىٰ الحركتين عنـه دون الأخـرىٰ لا يخلو[٤] إمـا أن يكون لمرجح أو لا لمرجح، ومحال أن ذلك لغير مرجح، لأن ترجح أحد طرفي الممكن علىٰ الآخر لا لمرجح محال، واستحالته معلومة بالضرورة، وإن استدعىٰ مرجحـاً فحصـول ذلـك الفعل عند وجـود ذلك المرجـح إما أن يكـون واجبـاً أو جائزاً.

---

(١) (انما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بمذهبهم) في النسخة (ب).
(٣) (وضح) في النسخة (ب).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

ومحال أن يكون جائزاً، وإلا لاستدعىٰ مرجحـًا آخر لأنه يجوز حصوله؛ ويجوز خلافـه، وإن كان حصولـه واجبـًا فذلك المرجح لا يخلـو(١) حاله إما أن يكون من فعـل الله تعالـىٰ أو من فعل العبـد، ومحال أن يكون من فعـل العبد، لأن الكلام في كيفيـة فاعليته لذلـك المرجح كالكلام في كيفية فاعليته لذلـك الفعل، فيحتاج إلىٰ مرجح، ومرجحه إلىٰ مرجح إلىٰ غير غاية، وهذا محال.

وإن كان من فعل الله تعالىٰ، فحينئذ يكون فعلنا واجب الحصول(٢) عند حصول فعـل من جهـة الله تعالىٰ، وعند هذا لا يكون العبد متمكنـًا من الفعل والترك، لأن مـا كان واجب الحصول؛ استحال خلافـه، وهذا هو المطلوب بكـون الواحد منَّا مجبوراً علىٰ فعله غير مخيّر بين الفعل والترك.

فهذا ملخص ما ذكره في «النهاية».

**ولنا في الجواب عن هذه الشُبهة مقامان:**

**المقام الأول: أنَّا نقول: إن هذا الاستدلال الذي قررتموه علىٰ استحالة فاعلية العبد هو فاسد الوضع، فيجب رده.**

وبيانه: أنه استدلال علىٰ فساد ما علم صحته بالبديهة، لأنَّا قد قررنا فيما سبق أن فاعليـة العبد معلومة بالضرورة، واستظهرنا علىٰ كون العلم بها ضروريـًا بتلك الاستظهارات التي حكيناها عن الشيخ أبي الحسين، فما ذكرتموه من هذه الحجة التـي أوردتموهـا إن كانـت غير قادحة في ذلك فـلا حاجة بنا إلـىٰ تكلف الجواب عنها، لأنها غير قادحة فيما قلناه، وإن كانت قادحةً فيما علم صحته بالضرورة فهي أيضـًا لا تستحق جوابـًا، لأن القدح في العلوم الضرورية محال لا يسمح(٣)، كما أن شبه السوفسطائية لما كانت واردة علىٰ العلوم الضرورية لا تستحق جوابـًا، فعلىٰ

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الحصول) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يسمع) في النسخة (ب، ج).

هذا لا يستحق كلامكم جواباً[١].

فهذه هي طريقة الشيخ أبي الحسين وأصحابه في دفع هذه الشبهة.

**وهذا هو المختار** في دفع ما يوردونه علىٰ كون العبد فاعلاً من الشبهة، وقد قدمنا العذر للمجبرة في إنكار هذا العلم الضروري فلا وجه لتكريره.

**المقام الثاني**: هب أنَّا سلمنا لكم أن العلم بكون الواحد منَّا فاعلاً ليس علماً ضرورياً كما هو مذهب جماهير المعتزلة وقد حكيناه عنهم وأوضحناه فيما مر، **ولكن نقول الجواب عما ذكرتموه في هذه الشُبهة يتضح بمسالك ثلاثة:**

**المسلك الأول**: أنَّا نقول: إن غايتكم تقرير هذه الشبهة، ومعتمدكم فيها هو أن القادر عند فعله لأجل مقدوريه لا بد له في صحة كونه فاعلاً لأحدهما من حصول مرجح، ونحن لا نسلم ذلك. **وبيانه بوجهين:**

**أحدهما: من حيث الحقيقة**: وحاصله هو أن حقيقة القادر ومفهومه هو من يكون متمكناً من الفعل والترك، فلو وقفنا كونه فاعلاً وتاركاً علىٰ مرجح عن كونه قادراً لأنه متىٰ حصل ذلك المرجح، وجب حصول الفعل لا محالة. ومتىٰ لم يحصل ذلك المرجح استحال حصول ذلك الفعل، فإذن لا ينفك عن الوجوب في كلتا حالتيه[٢]، فبطل أن يكون فاعلاً في شيء من الأوقات، وهذا محال.

**فثبت** أن بوقفه صدور الفعل من جهة القادر علىٰ حصول مرجح يقدح في معقولية القادر وحقيقته، فيجب أن يكون باطلاً[٣].

---

(١) **جواب الإمام يحيىٰ في المقام الأول** جواب ضعيف لا يقوم مقام دحض الحجة وردها، وذلك أنه وإن كان يرىٰ أن شُبه السوفسطائية تقوم علىٰ الخطأ في العلوم الضرورية ولذلك فهي لا تستحق جواباً، إلا أنه رغم ذلك حين ذكر شُبه السوفسطائية في السفر الأول، وذكر موقفه المختار في عدم الرد عليهم، إلا أنه لم يترك شبهاتهم بلا جواب، وقام بالرد علىٰ شبهات السوفسطائية.

(٢) (خالسه) في النسخة (ب، ج).

(٣) هذا جواب متعلق بحقيقة القادر مطلقاً، وهو غير وارد في الشبهة، فكلام الرازي متعلق بقادرية العبد، ولم يتعلق بالقادر مطلقاً.

**وثانيهما: من حيث الحكم**: وهو أن الهارب من السبع إذا اعترض له طريقان متساويتان بالإضافة إلىٰ مقصوده من جميع الوجوه، فإنَّا نعلم بالضرورة أنه يسلك أحدهما دون الأخرىٰ لا[1] لمرجح، وهكذا نقول في الجائع إذا قُدّم إليه رغيفان متساويان من جميع الوجوه، فإنه يأكل أحدهما من غير مرجح. وهكذا القول في من خُيّر بين[2] دينارين متساويين في جميع وجوههما وصفاتهما، فإنه يأخذ أحدهما ولا يراعي حصول مرجح.

**فثبت بما ذكرناه** أن القادر لا يتوقف فعله لأحد مقدوريه علىٰ الآخر علىٰ مرجح، وبطل ما زعموه.

**المسلك الثاني**[3]: هب أنَّا سلمنا أن القادر محتاج في فعله لأحد مقدوريه إلىٰ مرجح كما هو مذهب الشيخ أبي الحسين وأصحابه، وهو المختار -كما سنقرره في فصل مفرد بعون الله- فلم زعمتم أن حصول الفعل عند ذلك المرجح لا بد أن يكون واجبًا، ولم لا يجوز أن يقال إن له أولوية بالوجود من غير أن يكون واجبًا، **وبيانه بوجهين**:

**الوجه الأول: من حيث التحقيق**: وهو أن القادر لما كانت نسبة قادريته إلىٰ أحد مقدوريه كنسبتها إلىٰ المقدور الآخر علىٰ سواء، فلا جرم[4] لم يترجح أحدهما علىٰ الآخر إلا لمرجح من قصد وداع، لكن نقول ذلك الترجيح لا ينتهي إلىٰ درجة الوجوب، فإن العقل لا يأبىٰ إثبات واسطة بين التساوي في المقدورين؛ فلا يوجد واحد منهما من غير ترجيح، وبين التعين في حق أحدهما فيحصل علىٰ جهة الوجوب وتلك الواسطة هو أن يكون أحد الجانبين له أولوية بالوجود من الآخر، وتلك الأولوية غير منتهية إلىٰ درجة الوجوب.

---

(١) (إلا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (حيريين) في النسخة (ج).
(٣) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (وهذا مذهب أبي هاشم وأصحابه أنه يجوز تخصيص من غير مخصص) في النسخة (ج).
(٤) (جرمن) في النسخة (ب، ج).

**وبيان هذا**: أنَّا نعلم بالضرورة أن العقلاء يستحسنون ذم الفاعل للقبيح ويمدحونه علىٰ تركه عند توفر داعيته إليه، ويستحسنون مدح الفاعل للواجب ويذمونه علىٰ تركه عند توفر داعيته إليه، ويستحسنون الأمر والنهي، فلولا علمهم الضروري بكونه متمكنـًا من الفعل والترك؛ لما استحسنوا ذلك، ولهذا فإنهم لا يذمون المرمي من شاهق علىٰ نزوله ولا يمدحونه عليه، ولا يكون متعلقـًا للأمر والنهي، لما كان حاصلاً علىٰ جهة الوجوب، بحيث يستحيل خلافه.

**وهكذا نقول**: في من أُلجئ[1] إلىٰ فعل شيء أو تركه، فإنهم لا يمدحونه ولا يذمونه علىٰ ما أُلجئ[2] إليه من فعل أو كف لما كان وقوعه علىٰ وجهٍ له شبه بالأمور التي يستحيل خلافها ويكون حصولها واجبـًا لبلوغ داعيه الإلجاء[3] إلىٰ حد لا بد معه من حصول ما أُلجئ[4] إليه، فلهذا كان مُشبهـًا بالواجب الذي يستحيل خلافه.

**فثبت بما ذكرناه** أن الفعل لو كان واجبـًا عند حصول الداعية يستحيل خلافه، لما تقرر استحسان ما ذكرناه في العقول، فلما تقرر دل علىٰ ما قلناه من حصول الاختيار، وهذا هو الذي نريده بالأولوية[5].

**الوجه الثاني: من حيث المعارضة**: وهو أن نقول: إن كان ما ذكرتموه من وجوب الفعل عند الداعية يقدح في فاعلية العبد ويبطلها، فهو بعينه أيضـًا يقدح في فاعلية الله تعالىٰ ويبطلها.

**وبيانه**: أن صدور الفعل عن قادرية الله تعالىٰ إما أن تتوقف علىٰ حصول مرجح أو لا يتوقف، فإن لم يكن[6] متوقفـًا جاز مثله في فاعلية العبد، وإن توقف علىٰ حصول مرجح، فحصول ذلك الفعل عند المرجح لا يخلو حاله إما أن يكون واجبـًا، فإن كان واجبـًا كان حصول الفعل واجبـًا من جهة الله، وهذا يبطل الاختيار في حق الله،

---

(١) (الحي) في النسخة (ج).
(٢) (الحي) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الانحا) في النسخة (ب).
(٤) (الحي) في النسخة (ب، ج).
(٥) (با الالوية) في النسخة (ب، ج).
(٦) (يمكن) في النسخة (ب).

ويؤذن بالدخول في الفلسفة، وهو قول بالموجب، وخروج عن الدين، ومثل هذا لا يقوله مسلم. وإن لم يكن واجباً حصول الفعل عند المرجح؛ بل يكون له أولوية بالوجود من غيره، فلمَ لا يجوز مثله في فاعلية العبد، وبما[1] أجابوا به، واعتذروا عنه في فاعلية الله تعالىٰ فهو عذرنا وجوابنا في فاعلية العبد من غير فرق بينهما[2].

**والعجب!** من مناقضة صاحب «النهاية» لكلامه في هذه المسألة بعينها، فإنه ذكر في باب «التوحيد» حين حاول دفع شُبهة الفلاسفة حيث زعموا: أن وجود العالَم حاصل في الأزل مع بارئه[3]؛ وأنه يستحيل تخلف وجوده عن وجود فاعله وهو الله تعالىٰ.

**فقال:** زجراً لمقالتهم: أنه لا خلاص عن هذه الشُبهة إلا بالقول بأن الفاعل المختار لا يفتقر في تأثيره فيما يؤثر فيه إلىٰ وجود مرجح أصلاً، وذكر أن بديهة العقل قاضية بذلك، أعني باستحالة حاجته إلىٰ مرجح، ثم لما وصل إلىٰ خلق الأعمال من هذا الكتاب، زعم أن حصول الفعل من جهة القادر لا بد له من مرجح بالضرورة، وأن وجود الفعل عند حصول ذلك المرجح واجب الحصول بالضرورة.

فانظر كيف ادّعىٰ الضرورة علىٰ الفلاسفة في أن القادر لا يحتاج في حصول فعله إلىٰ مرجح ثم ادعىٰ الضرورة علىٰ المعتزلة في كون القادر محتاجاً إلىٰ وجود مرجح، وكيف صارت الفاعلية مقتضية بحصول المرجح في إحدىٰ الصورتين دون الأخرىٰ، فهذا تناقض بيّن؛ ومدافعة ظاهرة[4].

---

(١) (ولما) في النسخة (ب).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (جواب كاف واف) في النسخة (ج).

(٣) (ياريه) في النسخة (ب، ج).

(٤) **هنا فرق بين فاعلية الفاعل المختار مطلقًا وهو الله وبين فاعلية العبد**، ولا يمكن قياس أحدهما علىٰ الآخر، فإن فاعلية الله لا تتوقف علىٰ مرجح أصلاً بينما الأمر بالنسبة للعبد فتتوقف فيه فاعليته علىٰ مرجح، فهذه المعارضة قائمة علىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، وقد عقد الإمام يحيىٰ فصلاً في السفر الأول في المسالك الإقناعية الفاسدة للمتكلمين وعدّ قياس الغائب علىٰ الشاهد إحدىٰ المسالك الفاسدة.

**فحصل من مجموع كلامنا** في هذا المسلك أن القادر لا بد له في حصول أحد مقدوريه من مرجح، وأن حصول ذلك الفعل عند وجود المرجح يكون وجوده أولىٰ من عدمه لأجل الداعية، وهذا هو الذي نريده بالأولوية.

**لا يقال**: إن تعويلكم في هذا المسلك علىٰ الأولوية وهي باطلة.

**وبيانه**: هو أن عند حصول تلك الأولوية لا يخلو[1] حال الفعل إما أن يمتنع وجوده عقلاً، وهذا محال، لأنه لو امتنع وجوده لم يوجد أصلاً، فضلاً عن أن يقال وجوده أولىٰ، وإن امتنع عدمه عقلاً فهو واجب الوجود لا محالة، لأن[2] كل ما امتنع عدمه فوجوده واجب بلا مرية، وإن لم يمتنع وجوده ولا عدمه كان جائزاً ممكنًا، فلو وجد والحال هذه، لكان مرجحًا من غير مرجح؛ وأنه محال.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، فإن ما ذكرتموه من هذا التقسيم ليس بحاصر. فإنَّا نقول: إن وجود الفعل عند حصول ذلك المرجح ليس ممتنع الوجود كما زعمتم، إذ لو امتنع وجوده لكان مستحيلاً، وليس ممتنع العدم، إذ لو امتنع عدمه لكان واجبًا، وليس جائز الوجود والعدم، إذن لاحتاج إلىٰ مرجح آخر، بل ها هنا قسم رابع لا يمنع منه العقل -كما قررناه فيما سبق- وهو أن يكون بالوجود أحق منه بألا يوجد، وهذا هو الذي نريده بالأولوية، فإن أرادوا بقولهم إنه يجب وقوع الفعل عند الداعية هو أن له أولوية بالوجود كما ذكرنا؛ فهذا جيد، ونحن لا ننكره، وإن أرادوا أنه مستحيل خلافه كما نقول في وقوع الإحراق عن النار؛ ووقوع الهواء[3] عن الثقل فهذا خطأ، لأنه إلحاق المختار بالموجب والتسوية بينهما؛ والبديهة قاضية بالفرق بينهما.

فهذا ملخص ما ذكره الخوارزمي في تقرير الأولوية في «المعتمد».

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الثالث: وهو الغاية في التحقيق مذهب الشيخ أبي الحسين؛ وهو الذي نختاره، وتقرير ما ذكره:** وهو أنَّا نقول: إن للفعل جهتين: أحدهما جهة التصحيح. وثانيهما: جهة الوقوع.

**فالجهة الأولىٰ: هي القادرية،** فإنها مصححة للفعل، بمعنىٰ أنه يجوز وقوعه ويجوز ألا يقع.

**والجهة الثانية: هي المرجحية،** وهي الداعية، فإنها موجبة لحصول الفعل ووقوعه.

**وإذا كان الأمر كما ذكرناه، فنقول:** الفعل صحيح الوقوع؛ بالإضافة إلىٰ القادرية. واجب الوقوع بالإضافة إلىٰ الداعية، ولسنا نريد بقولنا: إنه يجب حصول الفعل بالإضافة إلىٰ الداعية هو أن الداعية هي المؤثرة في وجود الفعل ووقوعه، فهذا فاسد، وإنما نريد أن وجوده مضاف إلىٰ القدرة وللداعية حظ الحث والبعث علىٰ الفعل، وبعد توفر الداعية إلىٰ الفعل وعدم المعارضة لها، يجب وجود الفعل لا محالة.

فهذا محصول كلام الشيخ أبي الحسين، وهو مسلك دقيق يدرك بالذوق الصافي عن شوائب البلادة.

**والفرق بين ما ذكره أبو الحسين في هذا المسلك؛ وبين الذي ذكره الخوارزمي في المسلك الذي قبله،** هو أن الخوارزمي لم يلتزم وجوب وقوع الفعل عند الداعية؛ وإنما عوّل علىٰ الأولوية لا غير. وأما أبو الحسين فقد التزم الوجوب بالإضافة إلىٰ الداعية فقط، وأما الاختيار فهو باق بالإضافة إلىٰ القدرة[1].

---

(١) **أدرك الناسخ أن جواب الإمام يحيىٰ هو نفس ما يذهب إليه الفخر الرازي،** فكتب الناسخ أمامها في الهامش معقباً علىٰ جواب الإمام يحيىٰ الذي أورده علىٰ الفخر الرازي في هذا المسلك قائلاً: (علىٰ ما ذكره الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ ها هنا يتقرر إلزام الرازي لأبي الحسين وله، لأن توفر الداعي وخلوصه عن الصارف إذا كان يقتضي أن القادرية موجبة للفعل يستحيل خلافه لزم وقوع الفعل وجوباً، لا يتخلف عن الوقوع، وهذا يبطل اختيار القادر، ويلزم الشيخ والإمام الجبر كما ذكر الرازي، فأنظر هذه المناقضة من الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، والحق ما أجاب به الشيخ محمود الخوارزمي وعليه حمل كلام أبي الحسين الذي يوهم منه الرازي استلزام الجبر، وأن أبا الحسين لم يعني بقوله: إنه يجب حصول الفعل عند الداعي أنه أولىٰ =

**فهـذا تحقيق الجواب عما ذكره صاحـب «النهاية»** في هذه الشـبهة، وإنما عوّل عليهـا لمـا رأىٰ ضعف ما تعلق بـه أصحابه من الأشـعرية في الكسـب، فاعتمد ما حكيناه عنه في[1] الداعي، وقد حصل الجواب عما ذكره. والحمد لله.

**النوع الثاني: ما يتعلقون به من جهة الأدلة العقلية على استحالة كون الواحد منّا محدثاً لأفعاله وموجداً لها:**

**وقد تمسكوا في ذلك بشبه ست:**

**الشـبهة الأولـىٰ**: قولهم: لـو كان الواحـد منّا محدثـًا لتصرفه؛ وموجـداً لفعله كمـا زعمتم، وقد تقـرر أن معقول الحدوث في الذوات واحـد، وكان يلزم إذا كان حدوث الحركة والصوت معلقـًا بنا؛ أن يكون حدوث الجوهر والسواد متعلقـًا بنا لا محالة، لأن الحدوث في أحدهما كالحدوث في الآخر، فلما علمنا استحالة تعلق حدوث الجوهر والسـواد بقُدرنا، علمنا اسـتحالة تعلق حدوث الحركة والصوت بقُدرنا أيضـًا، ووجوب إضافة حدوثهما إلىٰ قدرة الله تعالىٰ، وهذا هو مطلوبنا.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأن وجود الشـيء عندنا هو نفس ذاتـه، فلا يلزم إذا تعلق بنا حدوث الحركـة والصـوت أن يتعلـق بنا حـدوث الجوهر والسـواد، لأن حقيقـة أحدهما مخالفة لحقيقة الآخر، فلا يلزم ما ذكرتموه، وإنما يلزم من يقول بأن الوجود حالة زائدة علىٰ ذات الموجود؛ وهم أصحاب أبي هاشم فإنهم زعموا أن الوجود حالة، وأنها متماثلة في الذوات أيضـًا. فلهذا توجه[2] عليهم هذا السؤال.

---

= وأرجح مسـتمراً مع جواز أن يختار الفاعل خلافه، لا أنه يريد أن يقع حصوله، ويسـتحيل خلافه، فهو غير الجـبر الذي دلت الأدلـة القاطعة والبراهين الصادعة علىٰ بطلانه كما حقق، والله الموفق وهو المسـتعان علىٰ موافقة الحق والصواب. وقد أجاب شـيوخ البهشـمية علىٰ الرازي بمثل ما أجاب به الشيخ محمود، فهو كاف شاف علىٰ أصول العدل، والله أعلم) في النسخة (ج).

(١) (فحا) في النسخة (ب، ج). (٢) (توجهه) في النسخة (ب، ج).

**وأمـا ثانيـاً**: فهب أنَّا سلمنا أن الوجود حالـة زائدة علـىٰ ذات الموجود وأنها، متماثلـة[١] ولكـن نقول: الحدوث ليس علـة في تعيين الحاجة إلـىٰ مُحدِث معين، وإنمـا هو دلالة علىٰ أنه لا بد من مُحدِث علـىٰ الإطلاق، ثم نعلم تعيين المُحدث بنظر مستأنف، فمتىٰ كان خارجاً عن مقدورنا فهـو متعلق بقدرة الله تعالىٰ، ومتىٰ كان واقعاً[٢] علىٰ قصدنا وداعينا؛ وجب أن يكون من فعلنا، فبطل ما توهموه.

**الشبهة الثانية**: قالوا: لو كان الواحد منَّا مُحدِثاً لأفعاله؛ لوجب أن يكون عالِماً بتفاصيـل ما أحدثه، لأن الإحداث إذا كان متعلقاً به وجب أن يكون عالِماً به إذ[٣] لا[٤] يصح منه إيقاعه وإيجاده إلا إذا كان عالِماً به[٥]، كما أن القديم تعالىٰ لما كان الإيجـاد متعلقـاً بقدرته وجب أن يكـون عالِماً بتفاصيل ما أحدثه، فلما استحال ذلك في حقنا استحال تعليق الإيجاد بقدرته ووجب إضافته إلىٰ الله تعالىٰ.

**والجواب من أوجه ثلاثة:**

**أمـا أولاً**: فلأنَّا نقول إنما وجب في حـق الله تعالىٰ أن يكون عالِمـاً بتفاصيل ما أحدثه ليس لكونه مُحدِثاً فقط، فيلزم ما ذكرتموه، وإنما وجب ذلك في حقه لأنه عالِم لذاته، ومن حق العالِم للذات ألا تختص ذاته بمعلوم دون معلوم، ففسد ما ظنوه.

**وأما ثانياً**: فلأنه إنما يلزم أن يكون عالِماً بما يحتاج إليه الفعل في نفسه من العلم بحقيقته وكونه مؤدياً إلىٰ النفع ودفع الضرر، فأما أن يكون عالِماً بجميع الكليات والجزئيات[٦] فلا يلزم، ولو كان العلم بالتفاصيل شرطاً في إيجاده لاستحال منَّا إيجاده؛ لاستحالة ذلك في حقنا.

---

(١) (متمايلة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (واقفاً) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(به إذ) في النسخة (ب).
(٤) +(لا) مكررة في النسخة (ج).
(٥) -( إلا إذا كان عالِماً به) في النسخة (ب).
(٦) (والحربات) في النسخة (ب، ج).

**وأمـا ثالثـًا**: فنقـول: أليس الواحد منًّا[١] مؤثراً في الكسـب، ولا يلزم أن يكون عالِمـًا بتفاصيله، فهلا جاز أن يكون مؤثراً في الحدوث، ولا يكون عالمـًا بتفاصيله كما زعموه.

**الشـبهة الثالثة**: قالوا: لو كان الواحد منًّا محدِثـًا لأفعاله؛ لكان يجوز في حقه أنه إذا أحـدث فعـلاً من الأفعال المحكمة كمـا لو وضع ثوبـًا من ديبـاج أو تركيبـًا في تاج؛ أو وجد كتابةً بديعة أن يفعل ثانيـًا مثل ما فعله أولاً؛ لأن[٢] القادر علىٰ إحداث الشـيء يجب أن يكون قادراً علـىٰ إحداث مثله، فلما علمنا اسـتحالة ذلك منًّا دل علىٰ أن الإيجاد لا يتعلق بقدرة الواحد منًّا، وإنما الإحداث حاصل بقدرة الله.

**والجواب من وجهين:**

**أمـا أولاً**: فنقـول: إنما تعذر ذلك في حق الواحد منًّا ليـس لأن الإيجاد لا يتعلق بقدرة الواحد منًّا كما زعمتم، بل نقول: إنما استحال ذلك وتعذر في أكثر[٣] الأفعال لفقـد العلـم بكيفية الإيجاد، فلما تعـذر ذلك لا جرم لـم يمكـن أن يفعل ثانيـًا مثل مـا فعلـه أولاً، ولهذا فإنَّا نقول: لو خلق الله فيه العلـم بذلك لأمكنه إيجاد مثله من جميع الوجوه.

**وأمـا ثانيـًا**: فلأن ذلك قد يتفق في بعض الأفعال نحـو العلم والإرادة والاعتقاد والظـن، فإن الواحد منًّا إذا أراد الاسـتمرار علىٰ هذه الأمور فإنـه يُوجِد في الوقت الثاني مثل ما أوجده في الوقت الأول من غير زيادة ولا نقصان، فبطل ما قالوه.

**الشـبهة الرابعة**: قالوا: لـو كان الواحد منًّا محدِثـًا لأفعاله وقـادراً علىٰ إيجادها لـكان قادراً علـىٰ إعادتها كالقديم تعالىٰ. فإنه لما كان قـادراً علىٰ إيجاد أفعاله كان قـادراً علىٰ إعادتها لأن الإعـادة هي نوع من الإيجاد، فإذا كان قـادراً علىٰ إيجاد[٤] أفعاله ابتداء من غير تخلل إعدامها؛ كان قادراً علىٰ إيجادها مع تخلل إعدامها.

---

(١) -(منا) في النسخة (ب).

(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).

(٣) (اكبر) في النسخة (ج).

(٤) (ايجاده) في النسخة (ب، ج).

**والجواب**: أنهم اعتمدوا في تقرير هذه الشُبهة قياس العكس، وهو من أقيسة المجبرة الفاسدة، فأخذوا من ثبوت كون القديم تعالىٰ قادراً علىٰ الإعادة عدم كون الواحد منَّا قادراً علىٰ الإيجاد وهذا فاسد، فإن للخصم أن يقول: إنما اعترفت بالحكم وهو كون القديم تعالىٰ قادراً علىٰ إعادة أفعاله لأن الإعادة في حقه لا تؤدي إلىٰ المحال.

فلهذا قضينا بها بخلاف قدرة الواحد منَّا علىٰ الإعادة، فإنه يؤدي إلىٰ المحال، فلهذا منعنا منه، **فإن صحت هذه العلة**: بطل القياس؛ لأن الإعادة تؤدي إلىٰ المحال، والإيجاد لا يؤدي إلىٰ المحال. **وإن بطلت هذه العلة**: بطل الحكم وجوّزت قدرة الواحد منَّا علىٰ الإعادة.

**فإذن حاصل ما قالوه**: في هذا القياس متردد بين منع الحكم وظهور الفارق، وعلىٰ كلا الوجهين يبطل هذا القياس، وقد ذكرنا فساد هذه الطريقة في أول الكتاب، فليطالعها الناظر هناك.

**الشبهة الخامسة**: قالوا: قد ثبت أن حدوث بعض الحركات والاعتمادات من جهة الله تعالىٰ تكون دلالة عليه، فلو كانت حادثة من جهتنا لبطلت دلالتها عليه، وهذا كما نقوله في حركة الريح والأشجار والاعتمادات التي في الجبال والصخور، فإنه يمكن أن يستدل بها علىٰ الله تعالىٰ من جهة حدوثها، فلو كان الحدوث متعلقاً بقدرنا بطل كون هذه دلالة علىٰ الله تعالىٰ. وقد تقرر أنها دالة عليه، فبطل إضافة الحدوث إلىٰ قُدرنا.

**والجواب**: أن ما يكون دليلاً علىٰ الله تعالىٰ من الأمور الحادثة علىٰ وجهين:

**أحدهما**: أن يكون الله[1] تعالىٰ مختصاً بإيجاده وإحداثه، وهذا نحو الجواهر والأجسام والطعوم والزوائح وغيرها.

**وثانيها**: أن نكون مشاركين للقديم في القدرة عليه، لكنه يقع علىٰ وجهٍ[2] لا

(١) +(الله) لفظ الجلالة مكرر في النسخة (ب). (٢) (وجهه) في النسخة (ب، ج).

يمكن وجوده على ذلك الوجه إلا من جهة الله تعالى، وهذا نحو الكلام الموجود في الهواء[١] والحجر، فإن إيجاد الكلام لا يتأتى من جهة الواحد منَّا إلا بواسطة اللسان وما يشكل شكله. وهكذا القول في حركة الريح والشجر، فإنها واقعة لا بمماسة لمحلها؛ وهذا لا يتأتى إلا في حق الله، فلهذا كانت دلالة عليه.

**فثبت بما ذكرنا** أن الحدوث وإن كان[٢] مقدوراً لنا في هذه الأمور فلا يخرج عن أن يكون دلالة على الله تعالى على الوجه الذي حققناه، فبطل ما توهموه.

**الشبهة السادسة**: قالوا: قد تقرر أن حدوث الأجسام حاصل من جهة الله تعالى ومتعلق بقدرته، وإنما كان متعلقًا به لأنه مقدور محدود بالجهة والمكان والمقدار، وهذا يوجب أن تكون أفعال العباد حادثة من جهة الله تعالى لأنها مقدرة محدود لها ابتداء وانتهاء، وتختص بوجوه دون وجوه، فيجب إضافة حدوثها إلى الله تعالى، وهذا هو مطلوبنا.

**والجواب**: أنَّا نقول: ولِمَ زعمتم أن إضافة حدوث الأجسام إلى الله تعالى إنما كان لأنها مقدرة محدودة بحدود ومقادير حتى يلزم مثله في أفعال العباد، بل نقول: إنما وجب إضافة حدوث الأجسام إليه لأنها متعلقة به، ولا يقدر عليها إلا هو، بخلاف أفعالنا؛ فإنها متعلقة بنا، وحاصلة على حسب قصدنا وداعينا، فلهذا كنا مُحدِثين لها وفاعلين، فبطل ما تعلقوا به من هذا النوع، وصح أنَّا قادرون على إيجاد أفعالنا وتصرفنا.

**النوع الثالث: ما يتعلقون به من جهة الأدلة النقلية على أن الله تعالى هو المتولي لإيجاد هذه الأفعال وخالق لها.**

وقد تمسكوا بآيات من كتاب الله تعالى تُوهِم أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، ونحن نذكرها ثم نذكر وجه الانفصال عنها بمشيئة الله تعالى.

(١) (الهوى) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(كان) في النسخة (ب).

**فمن ذلك قوله تعالىٰ:** ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، قالوا: وهذا عام في كل ما يقع عليه قولنا: «شيء»، ولا شك أن أفعالنا من جملة الأشياء، فيجب أن يكون الله خالقًا لها، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات: ٩٦]، قالوا: وهذا نص صريح في أن الله[١] خالق لأفعال العباد، لأن ما ها هنا في موضع نصب عطفًا على الضمير في قوله ﴿خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١] فإذا كانوا مخلوقين فأعمالهم أيضًا مخلوقة، وهذا هو مطلوبنا.

**ومن ذلك قوله تعالىٰ:** ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [السجدة: ٤]، وهذا استيعاب وحصر المخلوقات، ولا شك أن أفعال الخلق كائنة فيما بين السماوات والأرض، فيجب أن تكون مثل السماء والأرض في كونها مخلوقة لله تعالىٰ. و[٢] من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان: ٢]، وهذا عموم خاص، فيجب أن تكون أفعال العباد داخله فيه. ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣].

**ووجه الاستدلال بهذه[٣] الآيات** أنها وردت مورد الإنكار على من زعم أن ثَمَّ خالقًا غير الله، فلو كنا فاعلين لأفعالنا لكانت من خلقنا، وقد منع منه القرآن، فيجب القضاء ببطلان كوننا خالقين لأفعالنا. ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وهذا عموم خاص في كل شيء، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢]، قالوا: فإذا كان خالقًا للسير وجب أن يكون خالقًا لها أجمع، لأن الحال فيها واحدة؛ وهو أن الإيجاد يستحيل تعلقه بغير[٤] الله تعالىٰ[٥]، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، قالوا: فالشر والخير كما يستعملان في الخصب والجدب والصحة والسقم، فقد يستعملان في الطاعة

---

(١) +(تعالىٰ) في النسخة (ج).
(٢) +(هو) في النسخة (ب).
(٣) (بهاذه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لغير) في النسخة (ب).
(٥) كتب الناسخ فوقها: (هذا محل النزاع فتأمل) في النسخة (ج).

والمعصيـة، وإذا كان الأمر هكذا فظاهر الآية يقتضي أن الله تعالىٰ فاعلهما[1]، وهذا هو مرادنا.

**فثبت بما ذكرنا** من هذه الآيات التي تلوناها أن الله خالق لأفعال العباد وفاعل لها.

**والجواب عما أوردوه من هذه الآيات يجري علىٰ منهجين:**

**أحدهما:** جملي. **وثانيهما:** تفصيلي.

**أما المنهج الأول: من حيث الإجمال:**

**فنقـول:** إنـه لا يمكنكم مـع التزام مذهـب الجـبر وأن الله خالق لأفعـال العباد الاستدلال بشيء من المسالك النقلية والأدلة الشرعية.

**وبيانه من وجهين:**

**الوجه الأول:** أن الاستدلال بالشرع إنما يصح ويمكن متىٰ كنا فاعلين علىٰ صدق الله تعالـىٰ ومـع القول بكونـه خالقـًا لجميع القبائـح ومحدِثـًا لها، يجـوز أن يكون كاذبـًا في جميـع أخبـاره، فلا يمكن الوثوق بشـيء من مخبراته؛ بل يجـوز أن تكون أكاذيب ومخاريق لا حقيقة لها، ومع تجوّيز كونها أكاذيب لا يمكن الاستدلال بشيء منها.

**الوجه الثاني:** هب أنَّا سلمنا أنه تعالىٰ صادق في جميع ما أخبر به، ولكنا نقول: إذا كان خالقـًا لأفعال العباد وفيها القبائح، جاز أن يكون مُظهراً للمعجز علىٰ الكذابين، إذ لا فرق في العقول بين قبيح وقبيح، فلا فرق بين فعل الظلم وبين التلبيس والتعمية بإظهـار المعجزة علىٰ من هو كاذب، ومع هذا التجويز لا يمكن الوثوق بشـيء من هـذه الأخبـار ولا نقطع بصدقهـا، وإذا كان الأمر كما ذكرنا علـىٰ مذهبهم فلا وجه للاسـتدلال بالأدلـة الشـرعية ولا سـبيل إلىٰ القطـع بصحتها، ومهما انسـد عليهم الاستدلال بالمسالك الشرعية؛ فلا معنىٰ لإيراد هذه الآيات دلالةً علىٰ ما زعموه.

---

(١) (فاعل هما) في النسخة (ب، ج).

**المنهج الثاني: من حيث التفصيل:**

**وحاصله** أنَّا نورد كل واحدة من هذه الآيات ثم نبين أنه لا مستروح لهم فيما[١] طلبوه، فلا فرح لهم فيما زعموه. والعلماء قد أكثروا من الكلام في الآي المشابهة في الجبر وغيره؛ وصنفوا فيه كتباً مفردة[٢]، فلا جرم[٣] استغنينا بما ذكروه عن[٤] إيراد شيء منه، وهو بكتب التفسير أحق، فمن أرادها فليطالعها في[٥] مواضعها فيه[٦].

**النوع الرابع: في ذكر متعلقهم بالكسب:**

**اعلم** أنَّا قد ذكرنا خلاف المجبرة في هذه الأفعال في صدر الباب، وذكرنا أنهم منقسمون إلى فرق، ونحن الآن نذكر مقالاتهم ونوضح بطلانها وفسادها بمشيئة الله تعالى، فلا جرم رتبنا مذاهبهم على مقالات أربع:

**المقالة الأولى: مقالة المتقدمين من المجبرة، وهم الجهمية:**

**فإنهم زعموا:** أنه لا تعلق لنا بهذه الأفعال من حيث الفعلية، وإنما هي جارية مجرى الصورة والهيئة، وقالوا: إنه لا فرق بين الحركة الضرورية والاختيارية، والتزم أن الله يفعل الطاعة في المطيع ويجعلها علامة لسعادته، وأنه يفعل المعصية في العاصي ويخلقها ويجعلها علامة لشقاوته، والتزم أيضاً أن يجعل الألوان والأشكال علامات للثواب والعقاب، وأن تكون الصحة والسقم من جهة الله تعالى علامة لدخول الجنة والنار.

---

(١) (فما) في النسخة (ب، ج).

(٢) كتب الناسخ في الهامش أمامها: (ومن أجلّها وأعظمها كتاب الطبرسي في البيان فقد وسع فيه) في النسخة (ج).

(٣) (جرمن) في النسخة (ب، ج).

(٤) (عير) في النسخة (ب، ج).

(٥) (فمن ايرادها فليطلعها من) في النسخة (ب، (من) في (ج).

(٦) +(لم يورد المؤلف عَلَيْهِ السَّلَامْ في ذلك تبيناً لهذا، بل ذكر النوع الرابع في بحث الكسب بتحقق له والله اعلم) في هامش النسخة (ب).

**وقيـل له:** أرايت لو خلـق الله فيك حركة اضطرارية وفعلت حركة اختيارية، هل تجد منهما فرقـًا؟

**قال:** لا بد هما سيان[١] في كونهما حاصلين من جهة الله تعالىٰ، موجودين بقدرته.

فهذا تحقيق مذهب الجهمية في الأفعال.

**واعلـم** أن هـؤلاء علىٰ ما أتـوه[٢] من الحماقـة والتزموه من السـخف؛ كلامهم معقـول مفهوم علـىٰ ركته وبطلانه، وهم قد أرخوا من أنفسـهم وركبوا في الجهالة مركبـًا عظيمـًا، وحينئذ يتوجه عليهم ما ألزمناهم من الإلزامات الفاحشـة والأمور الشـنيعة مـا لا قبل لهم بـه، ولا يلتزمه مسـلم، ولا يرتكبه متدين، وقـد قدمنا تلك الإلزامات فلا وجه لتكريرها وإعادتها.

**المقالـة الثانيـة: مقالة المتأخريـن منهـم، كالأشـعري وضـرار وصقر وحفص وبرغوث[٣] والنجار[٤] وغيرهـم من طبقات المجبرة:**

---

(١) (شيان) في النسخة (ب). (٢) (ماتوه) في النسخة (ب).

(٣) **برغوث محمد بن عيسىٰ الجهمي:** وهو رأس البدعة، أبو عبد الله محمد بن عيسـىٰ الجهمي. أحد من كان يناظـر الإمام أحمد وقت المحنة. صنف: كتاب (الاسـتطاعة)، وكتـاب (المقالات)، وكتاب (الاجتهاد)، وكتاب (الرد علىٰ جعفر بن حرب)، وكتاب (المضاهاة)، قيل: توفي سنة أربعين ومائتين. وقيل: سنة إحدىٰ وأربعين. سير أعلام النبلاء، (١٠/ ٥٥٤)

(٤) **الحسين النّجّار:** (٠٠٠ - نحو ٢٢٠ هـ = ٠٠٠ - نحو ٨٣٥ م): الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي، المعروف بالنجار (ابو عبد الله) رأس الفرقة (النجارية) من المعتزلة، وإليه نسبتها. كان حائكا، وقيل: كان يعمـل الموازين، من أهل قم، وهو من متكلمي (المجـبرة) وأكثر المعتزلة في الريّ وجهاتها من النجارية، وهم يوافقون أهل السـنة في مسـألة القضاء والقدر واكتسـاب العباد وفي الوعد والوعيـد وإمامة أبي بكر، ويوافقـون المعتزلة في نفي الصفـات وخلق القرآن وفي الرؤية. وهم ثلاث فـرق: البرغوثية، والزعفرانية، والمسـتدركة. ولـه مع النّظّـام مناظرات، ويقال: إنه ناظره يوما فرفسـه، فمضىٰ إلىٰ منزلـه وحمّ، وتعقّب ذلـك موتـه. وله من الكتب: كتاب الاسـتطاعة، وكتـاب كان يكون، وكتاب المخلـوق، وكتاب الصّفات والأسـماء، وكتـاب إثبات الرسـل، وكتاب التعديـل والتحوير، وكتـاب أنّ الإرادة صفة الـذات، وكتاب القضـاء والقدر، وكتاب التأويلات، وكتاب الإرجـاء، وكتاب العبادات، وكتاب الإرادة الموجبة، وكتاب المسـتطيع، وكتاب الموجز، وكتاب العلل والاسـتطاعة، وكتاب المطالبـات، وكتاب النّكت، وكتاب =

فإن هؤلاء لما رأوا ما يلزم الجهمية ويتوجه عليهم من المحالات وبطلان الثواب والعقاب، وفساد المدح والذم، والأمر والنهي، وبطلان بعثة الأنبياء وسقوط أحكام الشريعة وغير ذلك من وجوه الفساد، عمدوا إلىٰ التعلق بالكسب، وأسندوا إليه، في[1] الحقيقة ما ليس له حاصل ولا له حقيقة يمكن معقولها، ويتوصل إلىٰ مفهومها كما سنحققه عليهم، فإنًّا حين نحقق الكلام عليهم لا يأتون فيه بشيء مقنع يقبله العقل ويقف عنده، وحين يرون ما يلزم جهماً من التهجينات الفاضحة والتشنيعات الواضحة يستندون إلىٰ الكسب، وهذه هي المراوغة الفاحشة والزيغ الشديد والضلال البعيد.

**ثم هم فريقان**: فمنهم من سوّىٰ بين المباشر والمتعدي في كونهما كسباً للعبد وهو المحكي عن ضرار. ومنهم من فرّق بينهما؛ وقال: **أما المباشر**: فهو كسب للعبد، **وأما المتعدي**: فلا يتعلق بالعبد لا كسباً ولا إحداثاً، وهم سائر فرق المجبرة.

**فهذا تحقيق مقالة هؤلاء.**

**والكلام عليهم متوجه من[2] كون الكسب غير معقول في نفسه، ثم بيان بطلان ما جعلوه عمدة لهم في معقوله، ثم بيان أنه لو ثبت لكان باطلاً، فهذه مقامات ثلاثة ينحصر الكلام معهم فيها.**

**المقام الأول: في بيان كون الكسب غير معقول في نفسه:**

**ولنا فيه مسالك ثلاثة:**

**المسلك الأول**: أنَّا نقول: ليس يخلو حال الكسب إما أن يكون من قبيل الأحكام والصفات وإما أن يكون من قبيل الذوات، ومحال أن يكون من قبيل الأحكام والصفات، لأنه لو كان حكماً أو صفة لكان لا يخلو[3] حالها إما أن

---

= البدل، وكتاب الردّ علىٰ الملحدين، وكتاب الترك، وكتاب اللّطف والتأييد. الأعلام، (٢/ ٢٥٣)، معجم المؤلفين، (٤/ ٥٣)، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تاج الدين ابن السَّاعي، ص٣٥٠.

(١) (وفي) في النسخة (ب). (٢) -(من) في النسخة (ب).

(٣) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

تكـون مـن جهة الله تعالىٰ أو مـن جهة العبد، فإن كان حصولهـا من جهة الله، فهذا هـو صريح مذهب الجهمية، وهم قـد أنكروه وأبوه غاية الإبـاء، وإن كان حصوله مـن جهـة العبد؛ فهذا هو قول أهل العدل، وهم لا يعترفون به؛ وينكرونه، وإن كان مـن قِبل[1] الـذوات عادت هذه القسـمة بعينها، لأن حصولهـا إن كان من جهة الله فهـو قـول جهم لا محالـة، وإن كان حصولها من جهتنا فهذا هـو قول أهل العدل، وكلاهما لا يقولون به، فبطل ما قالوه.

**المسـلك الثاني**: لو كان الكسـب معقولاً في نفسـه لكان لا يخلـو المراد منه إما المفهوم في لسـان أهل اللغة أو في العرف أو في الشـرع أو في الاصطلاح، فإذا عُرِيَ عـن هذه الأوضـاع الثلاثة كان خطـأ، لأن[2] كل لفظة وضعت لمعنـىٰ، فلا بد من إفادتهـا بالحقيقة لأحد هذه المعـاني، فإذا لم تكن مفيدة لهـا كان المنطق بها عبارة فارغة لا حاصل لها ولا فائدة تحتها.

**وإنما قلنا**: «إنه يسـتحيل أن يكون المفهوم منها معنىٰ لغويـًا»، لأن الكسـب في اللغـة هو إحداث فعل بجلب منفعة أو دفع مضرة، وهم لا يقولون بأن الكسـب[3] حادث من جهتنا، ولا يعلقون حدوثه بنا.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل أن يكون المفهوم منه معنىٰ عرفيـًا»، فلأن معنىٰ الكسب في العـرف هو المال الحاصل بضرب مـن التحيل والاضطرار[4] وهو نقيض المال الموروث الحاصل عفواً من غير طلب.

**وإنما قلنا**: «إنه يسـتحيل أن يكون المفهوم منه معنىً شـرعيـًا»، فلأنه لا يعقل له معنىٰ في الشرع كالصلاة والزكاة.

**وإنمـا قلنـا**: «إنه يسـتحيل أن يكون المفهوم منـه معنىٰ اصطلاحيـًا بين النَّظار مـن المتكلمين»، فـلأن الأمور الاصطلاحيـة لا يمكن الاصطـلاح عليها إلا بعد

---

(١) (قبيل) في النسخة (ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لكسب) في النسخة (ب).
(٤) (والاطصراب) في النسخة (ب، ج).

كونها معقولةً في نفسها مفردة كانت أو مركبة، ولهذا فإن الجوهر والعنصر لما كانا مفهومين في أنفسهما معقولين أمكن وقوع الاصطلاح فيهما على معان ثلاثة مفهومه، يعقلها النُّظار فيما يدور بينهم من المسائل الكلامية ويفهمون مقاصدهم فيهما، وهكذا القول في الجسم وغير ذلك من الأمور الاصطلاحية.

**فثبت بما ذكرنا** أن الشيء لا يمكن الاصطلاح عليه إلا بعد أن يكون حقيقة مفهومه معقولة مركبة كانت أو مفردة.

**المسلك الثالث: لو كان الكسب معقولاً في نفسه لعقله العقلاء، فلما لم يعقلوه دل على استحالة كونه معقولاً.**

**وإنما قلنا:** «إن الكسب لو كان معقولاً في نفسه لعقله العقلاء». فلأن سائر الفرق من الزيدية والمعتزلة والخوارج والمرجئة وغيرهم من فرق الإسلام يطالبون المجبرة في الأزمان المتطاولة في تفهيمهم[1] حقيقة الكسب وبيان معناه ودواعي الكل متوفرة إلى فهم ماهيته وبيان معقولة. أما المجبرة فلأن يجعلوه مذهباً لهم ويسندون إليه أحكام هذه الأفعال من الأمر والنهي والمدح والذم. وأما سائر الفرق فليبطلوه بالأدلة. ومعلوم أن كل هؤلاء ما أدركوا له حقيقة ولا حصلوا له[2] على مفهوم.

**فثبت بما ذكرنا** أن العقلاء لم يفهموا حقيقة الكسب.

**وإنما قلنا:** «إنهم إذا لم يعقلوه فليس بمعقول في نفسه»، فلأن عدم معقوله إما أن يكون لاعتياصه على أفهامهم؛ ودقته على عقولهم، وإما لأنه ليس معقولاً في نفسه. والأول: باطل، لأنهم قد فهموا ما هو أدق منه وأدخل في الغموض من المسائل الكلامية والعويصات الدقيقة، فلما بطل هذا دل على أنهم إنما لم يفهموه لاستحالة كونه معقولاً في نفسه، وهذا هو المطلوب.

---

(١) (تفههم) في النسخة (ب). (٢) (حصلول اه) في النسخة (ب، ج).

فتقرر بما حققناه أنما ذكروه من لفظة «الكسب» عبارة فارغة ليس وراءها معنىٰ يمكن معقوله.

فهذا ملخص ما ذكر أصحاب أبي هاشم في إبطال الكسب.

**المقام الثاني: في بطلان ما جعلوه دلالةً علىٰ معقول الكسب.**

**واعلم** أنهم قد أوردوا أموراً وتمسكوا بها[1] بزعمهم وجعلوها طريقًا لهم إلىٰ معرفة الكسب، فمنها ما أوردوه علىٰ طريقة التحديد. ومنها ما أوردوه علىٰ جهة الدلالة. ونحن نورد كلامهم علىٰ كلا الوجهين، ونبطل ما زعموه فيهما، ليتحقق الناظر سقوط ما في أيديهم وبطلان كلامهم بعون الله تعالىٰ.

**الوجه الأول: فيما جعلوه طريقًا إلىٰ معقول حقيقة الكسب من جهة التحديد:**

**وأقوىٰ ما أوردوه في تعريفه أمور خمسة، فلنذكرها ونظهر وجه فسادها:**

**أولها**: قولهم: «الكسب ما وقع بقدرة محدثة».

**وهذا التعريف خطأ لأمرين:**

**أما أولاً**: فلأنه لا أثر للقدرة عندكم في الكسب، لأن حدوث الفعل حاصل بقدرة الله تعالىٰ، وليس يضاف إلىٰ قدرة العبد، والكسب ليس أمراً زائداً علىٰ حدوث الفعل؛ فيقال: إن القدرة أثرت فيه فكيف يقال: «ما وقع بالقدرة» فظاهر هذا التعريف يدل علىٰ أن للقدرة أثراً فيه. وهو باطل كما حققناه.

**وأما ثانيًا**: فما تريدون بقولكم: «ما وقع» فإن أردتم به «ما حدث»، فهذا هو الذي نريده، وإن أردتم «ما اكتسب»، فعن معنىٰ الكسب سألناكم، وهذا تفسير الجمهور مما هو أدخل منه في الجهالة، فبطل ما عوّلوا عليه.

**وثانيها**: قولهم: «الكسب ما وقع باختيار الفاعل».

---

(١) (وتصلوابها) في النسخة (ب، ج).

**وهذا أيضـًا فاسد لأمرين:**

**أمـا أولاً**: فليزم في فعل السـاهي والنائم ألا يكون مكتسـبـًا لأنه غيـر واقع بإرادة واختيار وهم لا يقولون به.

**وأما ثانيـًا**: فما تعنون بقولكم: «ما وقع باختيار الفاعل»، فإن أردتم به «ما حدث بداعية الفاعل لأجل قدرته»؛ فهذا هو الذي نريده، ويبطل قولكم: إن حدوث الفعل متعلـق بقـدرة الله تعالىٰ. وإن أردتم أن «وقوعه من جهة الله لكن العبد يختاره» فهذا خطـأ، لأنه يلزم في الحركـة الضرورية أن تكـون واقعة باختيارنـا إذا أردناها، وهذا فاسد، فإنها[1] واقعة سواء اخترناها أو لم نخترها.

**وثالثها**: قولهم: «إن الكسب ما يجلب به نفع أو يدفع به ضرر».

**وهـذا فاسـد أيضـًا** لأن النفع إنمـا يطلب بإحـداث الفعل ويدفـع الضرر أيضـًا بإحداثه، والكسـب عندهم ليس أمراً حادثـًا، ولا هو ما يوصف بالحدوث. فكيف يقال: إنه يجلب [به][2] النفع، ويدفع به الضرر.

**وأيضـًا** فليت[3] شعري بما يجلب النفع ويدفع الضرر، هل بإحداثه أو باكتسابه؟ فإن قالوا: بإحداثه، فهو الذي نريده، وإن قالوا: باكتسـابه، عاد السـؤال عليهم ولا محيص لهم عنه، وأيضـًا فيلزم جريان الكسب في الأفعال المتعدية، فإنها يُجلب بها النفع ويدفع بها الضرر، بل هي الأغلب في جلب النفع ودفع الضرر، وهم يأبون ذلك وينكرونه[4].

**ورابعها**: قولهم: «الكسب مقدور معه قدرة» وهذا هو الذي يحكىٰ عن الأشعري في تعريف ماهيته. **وهو فاسد لأمور ثلاثة:**

**أمـا أولاً**: فنقـول: إن هـذا الذي ذكرتموه مبنـي علىٰ أن ها هنا قـدرة، ولا طريق إليهـا علىٰ مذهبكـم، لأن الطريق إلىٰ القدرة إنما هو صحة حدوث الفعل بواسـطة

---

(١) (فإنه ما) في النسخة (ب).
(٢) -(به) في النسخة (ب، ج).
(٣) (حلـب) في النسخة (ب).
(٤) (وييكرونها) في النسخة (ب، ج).

القادرية والحدوث متعلق بقدرة الله تعالىٰ، فلا يكون مضافاً إلىٰ القدرة؛ فينسد عليكم طريق إثباتها.

**فإن قالوا**: إنَّا نستدل بالكسب عليها.

**قلنا**: إنما يكون دلالة عليها لو كان أثراً مفعولاً يضاف إليها، فأما إذا كان هو نفس حدوث الفعل، فلا يكون طريقاً إليها.

**وأما ثانياً**: فيلزم إذا كان السواد حاصلاً مع القدرة أن يكون كسباً لنا؛ وهكذا[١] القول في الجسم، وهذا فاسد.

**وأما ثالثاً**: فما[٢] تريدون بهذه المعية، فإن أردتم أن الفعل حدث بها معها؛ فقد قلتم: إن الحدوث أثر للقدرة، وهذا هو مقصودنا، وإن أردتم أن الفعل صار كسباً لأجل مقارنتها له؛ عاد السؤال عليهم فيه.

**وخامسها**: قولهم: «الكسب ما وقع باختيار في محل القدرة»، وهذا خطأ لأمرين:

**أما أولاً**: فلأن الكسب عندهم لا خيرة فيه للفاعل؛ لأنه واقع شاء الفعل أو أبىٰ[٣]، فلا معنىٰ لتعليقه بالاختيار .

**وأما ثانياً**: فيلزم في الحركة الضرورية إذا أردناها أن تكون كسباً لنا، وهم لا يقولون به، فبطل ما أوردوه من هذا الوجه.

ولهم تعريفات للكسب يرومون بها بيان حقيقته؛ وهي فاسدة، ومن عرف غير ما ذكرناه ها هنا هان عليه علىٰ الرد[٤] إفساد ما يوردونه من ذلك ومناقضته.

**الوجه الثاني: ما يجعلونه طريقاً إلىٰ معرفة الكسب من جهة الدلالة:**

**وأقوىٰ ما ذكروه من ذلك وجوه ثلاثة:**

(١) (وهكذىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٢) (مما) في النسخة (ب).
(٣) (أبا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (العرب) في النسخة (ب)، (القرب) في (ج).

**أولها**: الذي يدل على إثبات الكسب، أنَّا وجدنا حركتين[١]؛ **إحداهما**: ضرورية غير متعلقة بنا، **والثانية**: اختيارية متعلقة بنا، والتي هي متعلقة بنا، ليس تعلقها بنا إلا من جهة الكسب، لأنها لو تعلقت بنا من جهة حدوثها لم يكن ثمَّ تفرقة بينهما، لأن كلاً منهما حركة حادثة. فلما علمنا الفرق بينهما دل على ما قلناه، وهذا فاسد، لأن الحركتين إذا كانتا حادثتين من جهة الله تعالى واقعتين على اختياره فلا معنى لقولكم إن إحداهما اكتسابية والأخرى ليست اكتسابية.

**وثانيها**: قولهم: الدليل على أن الكسب وجه تتعلق به القدرة هو أن الشيء إذا جاز أن يكون معلوماً من وجهٍ ومجهولاً من وجهٍ آخر، ولا تنافي بينهما أن تكون الحركة مُحدَثة من وجهٍ ومكتسبة من وجهٍ آخر ولا تنافي بينهما، فيكون حدوثها من جهة الله تعالى على الخصوص من جهة العبد، وهذا فاسد، لأن ما زعمتموه إنما يصح ويتم إذا كان ما جعلتموه مقابلاً لوجه الحدوث معقولاً لا يمكن إثباته، فأما إذا كان غير معقول في نفسه -كما قررناه من قبل- فلا وجه لهذا التقسيم.

**ثم نقول**: وما وجه الجمع بين العلم والقدرة حتى قلتم: إذا جاز أن يعلم الشيء من وجهٍ ويجهل من وجهٍ آخر؛ جاز أن يقدر عليه من وجهٍ ويكتسبه من وجه آخر من غير علة رابطة بينهما، فإن جاز لكم هذا القياس؛ ليجوز أن يقال: إذا علمنا الأجسام جاز أن يكتسبها، فكما أن هذا باطل فهكذا ما قلتموه.

**وثالثها**: قالوا: الذي يدل على الكسب هو أن فعل العبد لا يخلو[٢] حاله من وجوهٍ ثلاثة:

إما أن يكون فعلاً لله تعالى من جميع وجوهه؛ وهذا محال، لأنه لو كان فعلاً لله تعالى من جميع الوجوه، لكان الله تعالى قد تفرد بفعل القبيح، ولا يجوز وصف الله بالتفرد على القبيح.

---

(١) (اياوحدياحركيير) في النسخة (ب، ج). (٢) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

وإمـا أن يكون فعلاً للعبد من جميع وجوهـه، وهذا محال أيضـًا. لأنه كان يلزم أن يكون خالقـًا لفعله وموجداً له، وهذا محال، لأن الخلق والإيجاد لا يتعلقان إلا بقدرة الله تعالىٰ، فإذا بطل هذان القسـمان لم يبقَ إلا القسـم الثالث وهو أن يكون فعـلاً لله تعالـىٰ وللعبد مـن وجهين مختلفيـن، فالحدوث مضاف إلـىٰ الله تعالىٰ؛ والكسـب مضـاف إلىٰ قدرة العبـد، فيكون حادثـًا من جهة الله ومكتسـبـًا من جهة العبد، وهذا هو مطلوبنا. وهذا فاسد من وجهين:

**أما أولاً**: فلأنه إنما يتعلق الحق في القسم الثالث إذا بطل القسمان الأولان ونحن نختار أحدهما وهو أن يكون حادثـًا فعل العبد من جهته علىٰ جميع وجوهه، فهذا يلزم عليه.

**قالوا**: يلزم أن يكون العبد مُحدِثـًا وخالقـًا لأفعاله وهو فاسد.

**قلنا**: هذا هو الذي نذهب إليه وأقمنا عليه البرهان من قبل، فلا وجه لإلزامنا إياه مع التزامنا له.

**وأما ثانيـًا**: فلأنه إنما يلزم من بطلان القسـمين الأولين تعين الحق في الثالث إذا كان في نفسـه معقولاً، ويمكن إثباته، فأما إذا كان لا يعقل في نفسـه كما قررناه كان باطلاً.

ولهـم شُـبهٌ غير هـذه ركيكة في إثبات الكسـب ومـن إطلع علىٰ شـيء من علم الـكلام أمكنـه مناقضتها وإفسـادها، فقد وضح لـك بطلان ما جعلـوه طريقـًا إلىٰ معرفة الكسب من حيث التحديد والدلالة.

**المقام الثالث: في بيان أن الكسب لو كان معقولاً في نفسه لكان باطلاً بالدلالة:**

**اعلـم** أن المجبرة عن آخرهم يزعمون أن القدرة موجبة لمقدورها، لا يختلفون في ذلك، وإذا كان الأمر هكذا فنقول: لو سلمنا كون الكسب معقولاً في نفسه يمكن

الإشـارة إليه؛ ويعقله العقلاء، لكنا نقول فيه يسـتحيل فيه أن يكون[1] مستنداً للأمر والنهي والمدح والذم وسائر الأحكام العقلية.

**وبيانه**: هو أن القدرة عندهم موجبة لمقدورها وحاصلاً عنها علىٰ جهة الوجوب، بحيث لا يجوز تأخره عنها، وما كان هذا حاله استحال فيه أن يكون مسـتنداً للأمر والنهـي والمـدح والذم، وأن يكـون واقفـًا علىٰ قصـد العبد وداعيتـه، لأن ما كان واجبًا استحال فيه هذه الأحكام ويصير الحال فيما يفعله العبد كالمرمي من شاهق بالنزول، فكما أن نزوله هذا لا يتوجه عليه لأجله مدح ولا ذم ولا يتعلق به أمر ولا نهـي لما كان حاصلاً علىٰ جهة الوجوب، ويسـتحيل خلافه منـه، فهكذا القول في جميع أفعال العبد، فإنها واجبة من جهة الله تعالىٰ في العبد.

**بـل نقـول**: إن الوجـوب في حـق العبد أبلـغ من حـال المرمي من شـاهق، فإن المرمـي من شـاهق ربما عرَض له ما يمنعـه عن النزول، فلا يمكـن نزوله ويتعذر لأجـل العارض، فأما القدرة فلا يمكن أن يعرض لها عارض عن وجود مقدورها، ولا يعقل عندهم تأخره[2] عنها، فيلزمهم بطلان المدح والذم وبطلان بعثة الأنبياء، وقبح التعبد بالشريعة، وتوجه هذا الإلزام عليهم من وجهين:

**أحدهما**: أن وجود الأفعال من جهة الله تعالىٰ لأن الإيجاد لا يتعلق بقدرة العبد، فيلزم ما ذكرناه من هذه الأمور الشنيعة.

**وثانيهما**: أن الكسب لو سلمنا أنه من جهة معقولة؛ فالقدرة أيضـًا موجبة له عندهم، ولا شك أن القدرة من فعل الله تعالىٰ فيجب أن يكون الكسب أيضـًا من فعله.

فقـد وضح لك بطـلان مقالة هؤلاء الذيـن تعثكلوا بعبارة الكسـب، وظهر بما حققناه أنه لا حاصل لها، وأنهم لم يذكروا لها معنىً محققـًا يتيسـر معقولة وإثباته، فهذا هو الكلام علىٰ القائلين بالكسب من متأخري المجبرة قد أوضحناه.

(١) -(يكون) في النسخة (ب). (٢) (تأخر) في النسخة (ب).

**المقالة الثالثة: وهي مذهب الذين آبقوا عن الكسب؛ واستحيوا[(١)] عن التصمخ برزائله؛ وشمروا عن التعثكل بحبائله، ثم هم فريقان:**

**الفريق الأول**: الذين ذهبوا إلىٰ أن وجود المقدور صفة واحدة، وأن هذه الصفة حاصلة بقدرة الله تعالىٰ وقدرة العبد وأنها مستندة إليهما جميعًا، وهذا المذهب بعينه يحكىٰ عن عبدالملك الجويني صرح به في كتابه «النظامي»، ويحكىٰ عن أبي إسحاق الاسفراييني منهم، وهذه المقالة علىٰ ضعفها وفسادها معقولة، وليست كمقالة أهل الكسب في المناقضة وعدم المعقول.

**والمعتمد في فسادها وجوه ثلاثة:**

**الوجه الأول**: لو كانت الصفة مضافة إلىٰ قدرة الله كإضافتها إلىٰ قدرة العبد، للزم من ذلك مقدور بين قادرين، ومقدور بين قادرين محال، فإضافتهما إليهما محال.

**وإنما قلنا**: «إن الصفة الواحدة لو أضيفت إليهما للزم منه مقدور بين قادرين». فهو ظاهر لأنَّا لا نعني بمقدور بين قادرين إلا أن الصفة الواحدة كما تضاف إلىٰ أحدهما فهي مضافة إلىٰ الآخر.

**وإنما قلنا**: «إن المقدور الواحد بين قادرين محال». فلأنه محال عندهم باتفاقهم، ولما سنقرره من بعد بمشيئة الله. فهذا ما عوّل عليه أصحاب أبي هاشم في بطلان مقالة هؤلاء[(٢)].

**الوجه الثاني**: لو كان فعل العبد مضافًا إلىٰ الله تعالىٰ كإضافته إليه للزم أن تكون الأحكام البالغة لفعل العبد مضافة إلىٰ الله، فيلزم أن يكون الله فاعلاً للقبائح والمعاصي كفعل العبد؛ ويستحق الذم واللوم[(٣)] عليها كاستحقاق العبد، ويلزم أن يكون الله ظالمًا جائراً كالعبد، لأن الفعل مضاف إليه كما يضاف إلىٰ العبد من غير زيادة ولا نقصان، فيلزم ما قلناه.

---

(١) (واستحبوا) في النسخة (ب).

(٢) (هاولائ) في النسخة (ب، ج).

(٣) (واللايمة) في النسخة (ب، ج).

**الوجه الثالث:** أن فعل العبد لو كان مضافـًا إلىٰ الله تعالىٰ كما يضاف إلىٰ العبد وقد تقرر علىٰ مذهب هؤلاء أن القدرة موجبة لمقدورها لا يختلفون فيه، فيلزم أن يكون الفعل مضافًا إلىٰ الله تعالىٰ علىٰ كل وجوهه، لأن القدرة إذا كانت موجبةً وهي من فعل الله، فالمقدور أيضًا من فعل الله وعلىٰ هذا يجب أن يكون الفعل مضافًا إلىٰ الله من جميع الوجوه، وحينئذ يلزمهم ما ألزمنا الجمهية من غير فرق؛ فيما هو أقبح وأعظم وأدهىٰ لهم فيما زعموه وأطم. فهذا هو الكلام علىٰ هذا الفريق.

**الفريق الثاني:** الذين زعموا أن وجود الفعل مضاف إلىٰ الله تعالىٰ، لكن الذي يضاف إلىٰ قدرة العبد هي حالة للفعل وصفة له؛ وهي كونه طاعة أو معصية، وهذا المذهب يحكىٰ عن أبي بكر الباقلاني وهو الرجل فيهم والمعدود فيهم(١) [من](٢) مشاهيرهم.

**ومعتمدنا في بطلان هذه المقالة وجوه ثلاثة:**

**الوجه الأول:** أنَّا لا نسلم أن للفعل بكونه طاعةً أو معصيةً حكمًا ولا صفة حتىٰ يجعل متعلقًا للقدرة، وإنما المرجع بكونه طاعة إلىٰ إيجاد الفعل مطابقًا لإرادة الغير، والمرجع بكونه معصية إلىٰ إيجاد الفعل مع كراهة الغير من غير أمر زائد علىٰ ما قلناه. فكيف يقال: بأنه متعلق للقدرة.

**الوجه الثاني:** هب أنَّا سلمنا أن للفعل بكونه طاعة ومعصية حكمًا زائداً علىٰ وجوده، ولكنا نقول: إن هذه الأحكام وإن ثبتت فإنها أمور تابعة(٣) لوجوده، فالنظر أولاً في وجود الفعل وإسناده إلىٰ قدرة الله تعالىٰ أو قدرة العبد قبل النظر في هذه الأحكام، فإنها فرع علىٰ الوجود ومُرَتبة عليه، فلا معنىٰ للنظر في هذا قبل النظر في وجود الفعل وتعليقه بالمؤثر في وجوده.

---

(١) (في) في النسخة (ج). (٢) -(من) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مانعة) في النسخة (ج).

**الوجه الثالث**: هب أنَّا سلمنا أن القدرة مؤثرة في هذه الأحكام كما زعموا، ولكنا نقول أليس الوجود عندكم متعلق بقدرة الله تعالىٰ علىٰ الخصوص، وهذا الحكم وهو كونه طاعةً أو معصيةً يجب إضافتهما إلىٰ قدرة العبد وهي موجبة لمقدورها عندكم لا محالة بكونه طاعة أو معصية يجب إضافتهما إلىٰ الله تعالىٰ لأن[1] فاعل القدرة هو فاعل لأثرها، وحينئذ يلزمكم الزيادة علىٰ جهم في الجبر، فإنه قال: بالجبر من وجهٍ واحد، **وأنتم قد لزمكم الجبر من وجهين**:

**أحدهما**: أن وجود الفعل متعلق بقدرة الله تعالىٰ وموجودتها.

**وثانيهما**: أن كونه طاعة ومعصية متعلق بقدرة [العبد][2] وهي موجبة لمقدورها، فيكون الوجهان مضافين إلىٰ الله علىٰ زعمكم. ويلزم أن يكون الفعل مشتركًا بين الله تعالىٰ وبين العبد لأنه مضاف إلىٰ الله تعالىٰ من حيث الوجود، ومضاف إلىٰ العبد من حيث كونه طاعة ومعصية، فإذا كان العبد مستحقًا للذم واللوم[3] علىٰ فعله؛ لزم أن يكون الله تعالىٰ مستحقًا لهما[4] بهذه الأمور،[5] تعالىٰ الله وتقدس عن شنع مقالهم؛ وتنزه عن قبيح أفعالهم.

**المقالة الرابعة: مذهب صاحب «النهاية»** ومحصول كلامه هو أن وجود الفعل متعلق بقدرة الله تعالىٰ ويستحيل تعلقه بقدرة العبد، فإن الأمر والنهي وسائر التكاليف إنما تتوجه علىٰ العبد من حيث إن الله تعالىٰ أجرىٰ العادة بأن العبد إذا اختار الطاعة فإن الله يفعل عقيب ذلك الاختيار الطاعة وإذا اختار المعصية فإنه يخلق عقيب ذلك الاختيار المعصية.

**وقال**: إن الاختيار صالح للضدين، وزعم أن ترجيح العبد لأحد متعلقي الإرادة دون الآخر ليس أمراً ثبوتيًا حتىٰ يلزم من إسناده إلىٰ العبد الاعتراف بأن قدرته

---

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(العبد) في النسخة (ب، ج).
(٣) (واللائمة) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(لهما) في النسخة (ب).
(٥) +(لما) في النسخة (ب).

مؤثرة في شيء، فإنه ليس أمراً ثبوتياً وإنما هو أمر سلبي فلا يحتاج إلىٰ مؤثراً إذ لو كان أمراً ثبوتياً لافتقر إلىٰ اختيار آخر إلىٰ غير غاية، وهذا محال. فإذن المرجع به إلىٰ أنه لم يتركه فلا يحتاج إلىٰ أمر يرجحه لما كان أمراً سلبياً، فإذن حاصل هذه المقالة الاعتراف بأمور ثلاثة:

**أولها**: أن إيجاد هذه الأفعال كلها متعلق بقدرة الله تعالىٰ.

**وثانيها**: أن متعلق التكاليف والأمر والنهي في حق العبد إنما هو الاختيار وهو صالح للضدين.

**وثالثها**: أن ترجيح الاختيار لأحد الضدين ليس أمراً ثبوتياً فيحتاج إلىٰ اختيار آخر، وإنما هو أمر سلبي، فهذا محصول كلام الرازي وتحقيقه كما قرر في كتابه «النهاية».

**وإنما أفردنا مقالته بالذكر** ليطلع الناظر علىٰ مرواغته وجحده للحق ومناكرته، وأنه لم يأتِ بشيءٍ خلاف ما أتىٰ به إخوانه من المجبرة، وإنما قصد التورية والإلغاز والتعمية، وإلا فمثل هذه الأمور الواضحة لا يخفىٰ علىٰ من له أدنىٰ مسكة من العقل وادنىٰ تمييز فضلاً عمن يعد نفسه من أفضل العلماء المتبحرين في علم الكلام، وأنت إذا حققت النظر في كلامه انكشف عن غير طائل ولا فائدة له ولا حاصل.

**والكلام عليه بحسب ما اعترف به من هذه الأمور الثلاثة مشتمل علىٰ وجوه ثلاثة:**

**أما الوجه الأول**: وهو أن الإيجاد متعلق بقدرة الله في جميع الأفعال.

فقد أسلفنا والحمد لله فيه قولاً بالغاً وتفصيلاً شافياً لا خلاص عن عهدته إلا بالمكابرة والجحود للضرورة والمناكرة، وذكرنا ما يلزم علىٰ خلافه من المحالات العظيمة.

**وأما الوجه الثاني**: وهو أن المدح والذم وسائر الأحكام العقلية كلها معلقة بالأختيار.

**فنقول له**: هذا ينقض أصلك الذي بنيت[1] عليه وأنشئت[2] قواعدك عليه، ويعود

(١) (بيىٰب) في النسخة (ج). (٢) (واستشب) في النسخة (ب، ج).

عليه بالإبطال ويَؤُول في الحقيقة شر مآل. أليس قد زعمت أن وجود الأفعال كلها تعلق بقدرة الله تعالىٰ دون قدرة العبد وأن الوجود يستحيل تعليقه بقدرة العبد، فيلزم علىٰ هذا أن يكون وجود الاختيار أيضًا معلقًا بقدرة الله تعالىٰ كسائر الأفعال عندك، وحينئذٍ لا يعقل فعل للعبد علىٰ حال أصلاً، فأراك لا تأخذ حذرك عن مناقضة كلامك وحل ما أسلفته من عقدك وإبرامك.

**وأما الوجه الثالث**: وهو أن ترجيح العبد لأحد متعلقي الاختيار ليس أمراً ثبوتيًا وإنما هو أمر سلبي وهو أنه لم يتركه.

**فنقول له**: أملحت والححت حين هدمت القواعد وصرحت بما تخفيه من مذهبك المائد ورددت الملام علىٰ الملك العلام، فليت شعري إذا كنت تزعم أن وجود الأفعال كلها من جهة الله وحاصل بقدرته، ووجود الاختيار أيضًا متعلق بقدرة الله تعالىٰ كسائر الأفعال، وترجيح العبد لأحد متعلقي الاختيار ليس هو أمراً ثبوتيًا؛ وإنما هو شيء سلبي، فإذن لا فعل للعبد ينسب إليه وإنما هي أفعال الله تعالىٰ، وهذا بعينه هو مذهب الجهمية، فقد ظهر لك بما ذكرنا مرواغة هذا الرجل وعناده للحق وميله عن مسالكه.

**والعجب منه** مع اختصاصه بالكياسة بزعمه وفراره عن مذهب هؤلاء؛ أنه قد أتىٰ باليد البيضاء والحجة التي لا غبار علىٰ وجهها، وقد وقع في جهلهم من حيث لا يشعر، فنعوذ بالله من الخذلان واستحواذ الشيطان، فهذا هو الكلام علىٰ ما يتعلقون به من الشُبه في نصرة مذهبهم.

وبتمامه يتم القول في «الفصل الثالث»، ونشرع[١] الآن[٢] في الكلام في «المتولّدات»[٣] من[٤] الأفعال بعون الله.



(١) (ونشرح) في النسخة (ب، ج).
(٢) (اللان) في النسخة (ب).
(٣) (متولدات) في النسخة (ب).
(٤) -(من) في النسخة (ب).

# الفصل الرابع
# في ذكر الأفعال المتولدة

**اعلم** أن بين أهل القبلة خلافاً في المتولّدات من الأفعال كالضرب والقتل وسائر الأفعال المتولدة، وقبل الخوض في بطلان مقالتهم نذكر خلافهم فيها، فإن نزاعهم فيها طويل، فلا جرم رتبناه على مراتب أربع:

**المرتبة الأولى: ذهب أئمة الزيدية والأكثرون من جماهير المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وأبي الحسين البصري وغيرهم من أفاضل الشيوخ إلى** أن هذه الأفعال المتولّدة هي أفعال لنا كالأفعال[1] الابتدائية، فما كان منها متوقفاً على حسب الداعي والصارف والآلة والقدرة والسبب فهو فعل لنا؛ وما خرج عن ذلك كالألوان والروائح والطعوم الخالصة بالمعالجة عند تصرفاتنا فهو من فعل الله وليست فعلاً لنا كما زعمه بعضهم.

**المرتبة الثانية: ذهب سائر المجبرة من الأشعرية والنجارية وغيرهم من فرق المجبرة إلى** أن الأفعال المتولّدة لا تتعلق بقدرة العبد لا كسباً ولا إحداثاً، وإنما هي فعل الله ومتعلقة بقدرته؛ ما خلا حفصاً وضراراً منهم؛ فإنهما ذهبا فيها إلى خلاف مقالتهم، وقالا إن الأفعال المتولّدة موجودة بقدرة الله تعالى، وهي أيضاً كسب لنا كالأفعال الابتدائية[2]، وحكى الملقب بالبرغوث عن ضرار أنها موجودة بالطبع كمقالة بعض المعتزلة أيضاً فهذا خلاف المجبرة فيها.

**المرتبة الثالثة**: خلاف بعض المعتزلة في الأفعال المتولّدة ولهم فيها أقوال ثلاثة:

**فالقول الأول**: يحكى عن أبي عثمان الجاحظ وهو أنه لا فعل للإنسان إلا

---

(١) (كا الافعال) في النسخة (ب). (٢) (الايبدايه) في النسخة (ب، ج).

الإرادة ومـا يقع بعدها فهو معلق بالطبع ولا اختيار فيه للعبد، وإنما الذي يقع فعلاً له علىٰ الحقيقة هو الإرادة لا غير.

**والقـول الثاني:** يحكىٰ عن ثمامة بن الأشـرس[(١)]، فإنه زعـم أنه لا فعل للعبد إلا الإرادة وأما ما عداها فهو حدث لا محدث له.

**والقـول الثالـث:** يحكىٰ عن النَّظام ومعمّـر[(٢)] فإنهما قـالا: إن كل ما جاوز حيّز الإنسـان فليس فعلاً له، ثم اختلفا، فقال النَّظام: أنه فعل الله تعالىٰ بإيجاب الخلقة له، وقال معمّر: أنه فعل للمحل بالطبع[(٣)].

---

(١) **هو ثمامة بن أشرس النميرىٰ المعتزلىٰ** توفىٰ سنة ٢١٣هـ، أحد الفصحاء المتكلمين، من كبار المعتزلة، وله أتباع يسمون الثمامية. وعده المقريزي في رؤساء الفرق الهالكة، وكان له اتصال بالرشيد، ثم بالمأمون بعده؛ وأراد المأمون أن يستوزره فاستعفاه، وكان ذا نوادر وملح. سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، (١/ ٤٠٣)، تاريـخ بغداد (٧/ ١٤٥)، والوافي بالوفيات (١١/ ٢٠ - ٢١) ولسـان الميـزان (٢/ ٨٣)، والنجوم الزاهرة (٢/ ٢٠٦)، والأعـلام (٢/ ١٠٠). البيـان والتبييـن (١/ ١٠٥ و١١١)، الفـرق بين الفـرق: ١٥٧، ١٥٩، الفهرست: ٢٠٧، ميزان الاعتدال (١/ ٣٧١، ٣٧٢)، العبر (١/ ٤٥٦)، خطط المقريزي (٢/ ٣٤٧)، لسان الميزان (٢/ ٨٣، ٨٤)، الوزراء والكتاب: ٣١٤، طبقات المعتزلة: ٦٢.

(٢) **معمـر بـن عَبَّـاد** (٠٠٠ - ٢١٥ هـ = ٠٠٠ - ٨٣٠ م): معمـر بن عباد السـلمي: معتزلي مـن الغلاة. من أهل البصرة. سـكن بغداد، وناظر النظّام. وكان أعظم القدرية غُلُوًّا: انفرد بمسـائل، منها أن الإنسـان يدبر الجسد وليس بحالّ فيه. والإنسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولا ذي لون وتأليف وحركة ولا حالّ ولا متمكن، وانما هو شئ غير هذا الجسد، وهو حيّ عالِم قادر مختار إلخ، فوصف الإنسان بوصف الإلهية. ومـن أقوالـه: إن الله تعالىٰ لم يخلق شـيئا غير الأجسـام، فأما الأعراض فهي من اختراعات الأجسـام إما بالطبـع وإما بالاختيار. وتنسـب إليه طائفة تعرف بالمعمرية. الأعـلام، (٧/ ٢٧٢)، خطط المقريزي (٢: ٣٤٧) ولسان الميزان (٦/ ٧١) وفي اللباب (٣/ ١٦١) (المعمرية فرقة من القدرية ينسبون إلىٰ معمر، وله فضائح!) وانظر الملل والنحل للشهرسـتاني، طبعة مكتبة الحسـين (١/ ٨٩) والمعتزلة، زهدي جار الله، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤م، ٥٧، ٦٧، تاريخ الإسلام، (٥/ ٤٦٣).

(٣) كتب الناسخ في الهامش أمامها (وبه قال بعض المطرفية) في النسخة (ب، ج).

**والمطرفية**: فرقة تنسـب إلىٰ مطرف بن شـهاب، من أعلام أواخر المئة الرابعة وأوائل المئة الخامسة للهجرة، وكانـوا من شـيعة الإمام الهادي يحيىٰ بن الحسـين، وأتباع مذهبـه في الفروع، ولا يرون جـواز الخروج عنه، ويعتقـدون الحـقَّ في الاجتهادات مع واحد، فلذلك حظروا الخروج عـن مذهبه وكانت المطرفيةُ علىٰ جانب عظيم من الإقبال علىٰ العلم والاشتغال به، والإخلاص في الطاعة والعبادة، ولهم زهد زائد علىٰ جميع الناس في زمانهـم. وفي الأصـول، فإنهم كانوا علىٰ مذهب المعتزلة، إلا أنهم أظهروا القول بخلق العناصر الأربعة: =

**المرتبة الرابعة:** خلاف بعض الغلاة من معتزلة بغداد، فالذي يحكىٰ عن جعفر بن مبشر[١]، وبشر بن المعتمر[٢][٣] أن هذه المتولّدات أفعال لنا كالمبتدئه[٤]

---

= الماء والتراب والهواء والنار، وبالانفعال في ما عدا ذلك، لأنهم يعتقدون أن التأثير لله في أصول الأشياء دون فروعها، كما أنهم أيضاً خالفوا الزيدية في أهم مبادئهم الأصولية، وهي الإمامة، فإنهم لم يشترطوا النسب في من يتولاها كما فعلت الزيدية. ويستحلُّون الكذب علىٰ النبي ﷺ لنصرة مذهبهم وما يعتقدونه حقاً، موسوعة الفرق،الباب الثامن، الشيعة، الفصل السادس، دراسة أهم فرق الشيعة، المبحث الرابع، الزيدية، المطلب التاسع، فرق جارودية اليمن. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضىٰ، (٨/ ٢٥٦)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية – المدينة المنورة، (٢/ ٧٥)، القبورية في اليمن، (١/ ٢١٣)، الزيدية للأكوع ص (٧٦ – ٧٧) وتيارات معتزلة اليمن ص (١٨٧ ، ١٩٢).

(١) **جعفر بن مبشر** [.. – ٢٣٤ هـ/ .. – ٨٤٨ م]: جعفر بن مبشر بن أحمد بن محمد الثقفي، أبو محمد: متكلم، من كبار المعتزلة، مولده ووفاته ببغداد. قال المسعودي: «كان جعفر من علماء المعتزلة وحذاقها وزهادها، وأخوه حنش من علماء أصحاب الحديث ورؤساء الحشوية بالضد من أخيه جعفر، وطالت بينهما المناظرة والتباين، وآلىٰ كل واحد منهما ألا فيطب الآخر إلىٰ أن لحق بخالقه، وقال ابن النديم: «كان حنش أيضا متكلماً لكنه لم يقارب جعفرًا، وكان جعفر صاحب حديث وله خطابة وبلاغة وزهد وفقه» وذكر له تصانيف، منها «ناسخ القرآن ومنسوخه». معجم المفسرين، عادل نويهض، (١/ ١٢٥)، تاريخ بغداد (٧٠/ ١٦٢) وطبقات المفسرين للداودي (١: ١٢٥) ولسان الميزان (٢/ ١٢١) وأعيان الشيعة (١٦/ ١٠٥) ومروج الذهب (٣: ١٩٤) والنسخ في القرآن الكريم، مصطفىٰ زيد، القاهرة، ١٩٦٣م، (١/ ٣١٤)، والفهرست، (٢/ ١٤٤)، والسير، (١٠/ ٥٤٩)، طبقات المعتزلة: ٧٦، ٧٧، تاريخ بغداد (٧/ ١٦٢)، لسان الميزان (٢/ ١٢١)، أعيان الشيعة (١٦/ ١٠٥، ١٠٦).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (وبه قال بعض المطرفية) في النسخة (ج).

(٣) **بشر بن المعتمر** [.. – ٢١٠ هـ/ .. – ٨٢٥ م]: بشر بن المعتمر الكوفي ثم البغدادي، أبو سهل: أحد علماء المعتزلة، من أهل الكوفة. قصد البصرة حيث تلقىٰ مبادئ الاعتزال علىٰ الزعفراني، ثم سكن بغداد فانتهت إليه رئاسة المعتزلة بها. ثم انفرد عنهم في بعض مسائل. كان مقربا إلىٰ يحيىٰ البرمكي، أديبًا ممتازًا في شعره ونثره، ويعد من مؤسسي علم البلاغة. تنسب إليه الطائفة «البشرية» من المعتزلة. مات ببغداد. له تصانيف كثيرة، منها «متشابة القرآن». معجم المفسرين، عادل نويهض، (١/ ١٠٦)، الملل والنحل (١/ ٨١)، ولسان الميزان (٢/ ٣٣)، والمواقف ٦٢٢ ومفاتيح العلوم ١٩، واعتقادات الرازي ٤٣، وهدية العارفين (١/ ٢٣٢)، وأمالي المرتضىٰ (١/ ١٣١)، وطبقات المفسرين للداودي (١/ ١١٥). والأعلام (٢/ ٢٨). الاغاني (٣/ ١٢٨)، الفرق بين الفرق: ١٥٦، الانتصار: ١٩٤، الفهرست: ١٨٤ و٢٠٥، الأنساب (٢/ ٢٣١)، اللباب (١/ ١٥٦)، الوافي بالوفيات (١٠/ ١٥٥)، السير، (١٠/ ٢٠٣).

(٤) (كالمبتداه) في النسخة (ب، ج).

مـن أفعالنـا كما نقوله لكنهما ضمـا إلىٰ ذلك كثيراً من أفعـال الله تعالىٰ، فزعما أن الألوان والروائح والطعوم الواقعة بحسب الخلط والمعالجة من أحوالنا هي أفعال لنا علىٰ طريقة التوليد، وهكذا القول في الإدراك، فقد حكىٰ عن بعضهم أنه حاصل عن حركة الجفن[١] واعتماده علىٰ جهة التوليد.

فهذا ضبط الخلاف بين العلماء في الأفعال المتولدة.

**فـإذا تمهدت هذه القاعـدة**؛ فلنذكر الدلالـة علىٰ أن هذه الأفعـال موجودة من جهتنـا ومتعلقـة بنا ثم نجيب عن شُـبههم في ذلك، فلا جرم اشـتمل الكلام في هذا الفصل علىٰ بحثين.

**البحث الأول: في الدلالة على أن هذه الأفعال المتولّدة من فعلنا وأنها متعلقة بقدرنا.**

ومعتمدنا في ذلك طريقان:

**الطريـق الأول: دعوىٰ الضـرورة**: بأن هذه الأفعال نحو الكتابـة والرمي والقيد مما أشـبهها؛ أفعال لنا، وهذه طريقة الشـيخ أبي الحسـين والخوارزمي، **وهذا هو المختار، ويتضح كونه ضروريًا بوجوه أربعة:**

**أولها**: أنها واقعة علىٰ حسب قصدنا وداعينا ومنتفية بحسب كراهتنا وصارفنا.

**وبيـان هـذا**: أنَّا متـىٰ أردنا الكتابـة والرمي وقعا مـن جهتنا لا محالـة، ولم يقع خلافهما، ومتىٰ كرهناهما لم يقع واحد منهما، فلو كانت فعلاً لغيرنا لم تجب فيها هذه القضية ولكان يختلف الحال فيها.

**وثانيهـا**: أنها واقعة علىٰ حسـب قُدرنـا في القلة والكثرة، ولهذا فـإن الواحد منَّا يمكنـه نقـل الحجر ولا يمكنـه نقل الجبل، ويمكـن الواحد منَّـا أن يطفر الجدول الصغيـر ولا يتمكـن مـن صعـود السـماء، وهكـذا القـول في وقوفه علىٰ حسـب الأسـباب من جهتنا في قلتها وكثرتها، ولهذا فـإن الواحد منَّا إذا أراد إيجاد الصوت

---

(١) (الجفن) في النسخة (ب، ج).

العظيم في الأجسام الصلبة فإنه يفعل فيه اعتماداً عظيماً، ومتىٰ كان الاعتماد قليلاً فإنه يضعف الصوت، فلو كانت فعلاً لغيرنا لما استمرت فيها هذه الطريقة، وكانت تجب[1] اختلاف الحال فيها.

**وثالثها**: أنها واقعة[2] علىٰ حسب الإيتاء، ولهذا فإن الواحد منَّا متىٰ[3] كان له يد؛ فإنه يتأتىٰ منه الكتابة، ومتىٰ انقطعت يده فإنه يتعذر منه تحصيلها وإيجادها، وهكذا القول في الرِجْل؛ فإنها آلة المشي، فمتىٰ عُدمت استحال منه المشي، وهكذا نقول في القوس فإنه[4] آلة في الرمي، والقلم آلة في الكتابة، ولا شك أن الكتابة[5] والرمي متوقفان عليهما وشرطان في حصولهما من جهتنا، فلو كانت هذه الأفعال من جهة غيرنا لم يلزم وقوفها علىٰ هذه الأمور.

**ورابعها**: أن العقلاء يستحسنون الأمر بالكتابة والرمي وينهون عنها، ويستحسنون المدح والذم عليهما كسائر الأفعال المبتدئه[6].

وكل هذه الأمور التي ذكرناها توضح أن العلم بكوننا محدثين لها وفاعلين ضروري لا محالة.

**الطريق الثاني: دعوىٰ الاستدلال علىٰ كونها أفعالاً لنا وموجودة من جهتنا، وهذه هي طريقة الشيخ أبي هاشم وأصحابه**: واحتجوا علىٰ ذلك بوجوهٍ:

**أولها**: طريقة القصد والداعي ووقوفها عليه وانتفائها[7] بحسب الكراهة والصارف.

**وثانيها**: الاستدلال بطريقة[8] المدح والذم والأمر والنهي، فإنَّا نعلم بالضرورة من حال العقلاء استحسانهم للأمر والنهي بالكتابة والرمي، واستحسانهم للمدح

(١) (يحت) في النسخة (ب، ج).
(٢) (واقفة) في النسخة (ب، ج).
(٣) (متا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فإنها) في النسخة (ب، ج).
(٥) (الكبابة) في النسخة (ج).
(٦) (المبتداه) في النسخة (ب، ج).
(٧) (وانتفاها) في النسخة (ب، ج).
(٨) (لطريقة) في النسخة (ب).

والذم عليها، فلولا أنهما من فعلنا وإلا لما صح ذلك منهم، ولهذا فإنَّا نعلم بالضرورة أنهم لا يمدحون زيداً علىٰ كتابة عمرو.

**وثالثها**: أن الواحد منَّا إذا طلب من غيره فعل الكتابة والرمي، فإنه يطلبهما فعل عالِم بأنه يمكنه تحصيلهما ومتحقق بأنه يتأتىٰ منه إيجادهما، ولهذا فإنه متىٰ لم تساعده علىٰ فعلهما، فإنه يلزمه علىٰ ذلك ويتوجه[١] علىٰ الاعتذار عن فعلهما، ويعجب العقلاء من فعله وصنعه، ولولا علمه الضروري بكونهما من فعله وإلا لما صح ذلك.

**ورابعها**: أنها واقعة علىٰ حسب قُدرنا تقل بقلتها[٢]؛ وتكبر بكبرها، ولهذا يتأتىٰ للواحد حمل الكوز ولا يمكنه حمل الصخرة العظيمة، وواقعة أيضاً بحسب الإيتاء[٣] المتصلة كاليد في الكتابة، والرجل في المشي، وعلىٰ حسب الإيتاء المنفصلة كالقوس في حق الرمي والقلم في حق الكتابة، فلولا أن هذه الأفعال حاصلة من جهتنا ومن فعلنا وإلا لما وجبت فيها هذه الطريقة، ولهذا فإن أفعال الله لما كانت غير متعلقة بنا لم يقف حصولها علىٰ هذه الآلات.

**فثبت بما ذكرنا** من هذه الوجوه أن هذه الأفعال المتولّدة من فعلنا، وأنَّا موجدون لها.

**واعلم أنه لا عجب من المجبرة** في القول بأن هذه الأفعال المتولّدة من فعل الله؛ وموجودة[٤] من جهته مع قولهم بالجبر والتزامهم له في جميع الأفعال كما حكيناه عنهم.

**وإنما العجب! من هؤلاء الجماهير من المعتزلة** مع اعتزائهم إلىٰ الفئة العدلية واعترافهم بالاختيار وكونهم خصوماً للمجبرة في كل مقام، كيف قالوا بهذه المقالة ووقعوا في عميقات هذه الجهالة، وكرعوا في أُجنّ[٥] هذه الضلالة، والذي يُميّز

---

(١) (وبوبجه) في النسخة (ب، ج).

(٢) (بقىلها) في النسخة (ب)، (ييللها) في (ج).

(٣) (الانيا) في النسخة (ج).

(٤) (موجودة) في النسخة (ج).

(٥) (احر) في النسخة (ج).

حالهم عندنا عن حال المجبرة هو أن العبد عندهم مخيّر[1] في الإرادة باتفاقهم علىٰ ذلك، فمن ثمَّ حسن التكليف بالأمر والنهي، وتوجه الثواب والعقاب، ويزعمون أن الطاعة والمعصية لازمتان للإرادة كملازمة الأسباب لأسبابها، فكما أن[2] العبد يستحق المدح والذم والأمر والنهي عندنا علىٰ المسببات بالإضافة إلىٰ أسبابها كالإضافة بالرمي والطعن بالرمح والضرب بالسيف، فهكذا يستحق المدح والذم، ويحسن الأمر والنهي علىٰ الطاعة والمعصية بالإضافة إلىٰ الإرادة، فيقولون: العبد إن هو اهتدىٰ وخالف هواه وعصىٰ شيطانه، وقعت الطاعة طباعاً، وإن هو آثر الهوىٰ وانقاد للشهوة، وقعت المعصية طباعاً بالمعني الذي ذكرناه.

فهذا هو الذي يميزهم عن المجبرة، ونعذرهم فيما ارتكبوه من إنكار كون هذه المتولّدات أفعالاً لنا.

**البحث الثاني: في ذكر شُبهِهم والانفصال عنها.**

**اعلم** أنهم يحتجون علىٰ أن هذه الأمور المسببة ليست أفعالاً لنا بشبه ركيكة، ولا بد من إيرادها، ونعين وجه الانفصال عنها، وجملتها خمس:

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: إن القول بكون الواحد منَّا فاعلاً لهذه الأمور المتولّدة وأنها متعلقة بقدرته يؤدي إلىٰ أن يستحق الذم والعقاب علىٰ نفس الإصابة، وإن فرضنا أنها لم توجد بأن يعرض لها عارض؛ فيمنعها عن الوقوع، وهذا شر من مذهب المجبرة، فإنهم أسندوا الثواب والعقاب إلىٰ أفعال موجودة، وأنتم علقتموه بما لا وجود له علىٰ حال.

**والجواب**: أن هذا فاسد، فإنَّا نقول: إن الإصابة إذا لم تكن موجودةً فإنه لا يستحق عليها ذماً ولا عقاباً أصلاً، ولكنا نقول: إنه يستحقها علىٰ نفس السبب الموجود وأكثر ما نقول: إنه مهما غلب علىٰ ظنه إصابة ذلك الشخص؛ فإنه يكون

---

(١) (محير) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(أن) مكررة في النسخة (ب).

أدخل في استحقاق الذم علىٰ السبب وأشد في العقوبة منه إذا لم يظن ذاك، وغير ممتنع أن يزداد ذمه وعقابه علىٰ ما يفعله من السبب لما يصحبه من ظنه وقوع تلك الإصابة، فأما استحقاق الذم والعقاب علىٰ الإصابة المعدومة فلا نقول به، فبطل ما قالوه في هذه الشبهة.

**الشبهة الثانية**: قولهم: «القول بالأسباب والمسببات يؤدي إلىٰ المحال، فيجب أن يكون محالاً».

**وإنما قلنا**: «إنه يؤدي إلىٰ المحال». فلأنه يؤدي إلىٰ أن يتعين حال المكلف بعد الموت إلىٰ أن يكون من أهل الثواب بعد أن كان من أهل العقاب، أو يكون من أهل العقاب فيصير من أهل الثواب، وهذا محال.

**وبيانه**: أنه يجوز أن يفعل سبب الإصابة وهو الرمي ثم يموت ثم يقع السهم بعد موته؛ فيقتل مؤمناً، فيكون من أهل العقاب بعد موته، في حال فعلِهِ للرمي لم يكن كذلك، وبالعكس من هذا؛ فإنه في حال الرمي يجوز أن يكون من أهل العقاب ثم يموت فتقع الإصابة فيقتل كافراً، فيكون مستحقاً للثواب علىٰ قتله، وهذا باطل، فإن حال المكلف لا يتغير بعد الموت عما كان عليه عند موته من استحقاق ثواب أو عقاب، وقد أدىٰ إلىٰ هذا المحال القول بالتوليد، فيجب أن يكون باطلاً كما قلناه.

**والجواب: أن هذه الشُبهة عنها أجوبة ثلاثة:**

**الجواب الأول**: وهو المحكي عن الشيخ أبي هاشم وصححه قاضي القضاة، وحاصل ما قالاه: هو أن ثبوت الاستحقاقين من ثواب أو عقاب إنما يكونان بحصول المسبب ووجوده كالإصابة ونحوها، فيكون الاستحقاقان متجددين[1] بعد الموت وهذا لا مانع منه، فعلىٰ هذا يكون المكلف من أهل العقاب بوقوع الإصابة بعد الموت لما كانت كبيرة بقتل المسلم بعد أن كان مستحقاً للثواب في حال الرمي.

(١) (ميحددين) في النسخة (ب، ج).

وهكذا القول في عكسه، فإنه يكون مستحقاً للثواب بشرط التوبة عند إصابة الكافر بعد أن كان من أهل العقاب في حال رميه، وإن كان هذا سائغاً بطل ما قالوه.

**الجواب الثاني**: أنَّا لا نقول إن الاستحقاقين يتجددان، بل نقول إن السبب في الحقيقة هو الذي يستحق عليه الثواب والعقاب من غير نظر إلىٰ وقوع سببه، وإذا كان الأمر علىٰ ما ذكرناه، فنقول: حال محاولته رمي المؤمن يكون من أهل العقاب لا محالة سواء وقعت الإصابة أو لم تقع، وهكذا القول في حال رمية الكافر؛ فإنه يكون مستحقاً للثواب بشرط التوبة سواء قدّرنا وقوع الإصابة أم لا، ولا نسلم أنه يتغير حاله بعد الإصابة عما كان عليه قبلها كما زعموه، وعند هذا لا يلزم ما قالوه من تغير حاله عند الإصابة بعد الموت لما حققناه.

**الجواب الثالث**: وهو الأقوىٰ[1] والصحيح من قولي أبي هاشم وهو أن الاستحقاق في الثواب والعقاب لا يحصل علىٰ السبب بانفراده ولا علىٰ المسبب بانفراده، وإنما يحصل بمجموعهما جميعاً، فالأصل في الاستحقاق هو السبب لكن بشرط وجود المسبب ووقوعه؛ فيقع الاستحقاق بالرمي عند وجود الإصابة، وذلك لأن السبب والمسبب وإن كانا فعلين متغايرين لكنهما في حكم الشيء الواحد لأجل التلازم الذي بينهما، فعلىٰ هذا يستحق العقوبة عند الرمي لكن بشرط وجود الإصابة في حق المسلم، ويستحق الثواب بالرمي لكن بشرط حصول الإصابة في حق الكافر والتوبة، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل ما قالوه من تغيره عما كان عليه قبل الإصابة، ويبطل قولهم بتجدد استحقاق الثواب والعقاب.

**الشبهة الثالثة**: قالوا: قد ثبت أن القدرة في حق الواحد منَّا لا بد من تقدمها علىٰ مقدورها بوقتٍ واحد، وهو وقت الصحة، ليتحقق الاختيار، فلو كان الواحد منَّا فاعلاً للفعل المُتولّد كما يفعل المبتدأ، لوجب ألا تتقدم عليه القدرة إلا بوقت واحد كما قلنا في المبتدأ، وقد علمنا أنها تتقدم عليه الأوقات الكثيرة؛ بل لا يمتنع وقوع

(١) (القوي) في النسخة (ب، ج).

الفعل المتولد، وقد خرج الواحد منَّا عن كونه قادراً وحيًا، فلو جاز بسببه[١] والحال هـذه إلىٰ القادر، لجاز نسـبته إلىٰ بعض الأموات في الأعضـاء الخالية، وتجويز مثل هذا لا يصدر عن عاقل.

**والجواب من وجهين:**

**أمـا أولاً**: فـلأن البرهان العقلي إذا قام علىٰ صحة شـيء وجـب قبوله والقضاء بصحته، فأما التشنيع بما لا فائدة فيه فهو دأب العجزة؛ فلا يلتفت إليه.

**وأمـا ثانيًا**: فلأن ما أنكروه يمكن وقوعه، فلا وجه بجحده، ولهذا فإنَّا لو قدرنا حصول خلل نافذ في أطباق الأرضين، فأرسـل بعض القادرين فيه صخرة عظيمة، فـإن حصولها في قرار الأرض السـابعة إنمـا يكون بعد زمان طويـل، ويعد خروج ذلـك القـادر عن كونه قـادراً وحيًا، وهذا هو عيـن[٢] ما أنكـروه وجحدوه، فبطل استنكارهم وجحودهم.

**الشبهة الرابعة**: قالوا: لو صح الواحد منَّا أن يكون فاعلاً للأفعال المتولّدة لصح منه منع غيره من الحركة بأن يفعل فيه أكثر مما في مقدوره من السكون، ولو صح منه منعه عن الحركة لصح منه أن يجعله فاعلاً لها وهذا محال، فبطل القول بالتوليد.

**والجواب**: أما فِعله السكون في الغير فهو جائز ولا مانع منه، ولهذا يمنع الواحد منَّا إذا كان قويًا غيره من الضعفاء عن القيام بأن يدفعه إلىٰ الأرض، ويفعل فيه من السكون أكثر مما في مقدوره من الحركة فلا يمكنه القيام.

**فأما قوله**: «لو منعه من الحركة لصح منه أن يجعله فاعلاً لها»، فهذا خطأ؛ لأن[٣] منعه من الحركة إنما يكون بإيجاد ضدها، وهو مقدور له؛ وجعله قادراً وفاعلاً إنما يكون بخلق القدرة، وليست من مقدوره، فبطل ما قالوه.

(١) (نسبيه) في النسخة (ج). (٢) (عير) في النسخة (ب).
(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).

**الشبهة الخامسة**: لو صح من الواحد منَّا أن يفعل علىٰ سبيل التوليد لصح منه أن يترك المسبب كما يترك المبتدأ، وقد تقرر أن تركه للمسبب في حال فعل السبب محال، فبطل أن يكون فاعلاً له وهذا هو مطلوبنا.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فهذا جمع أمرين من غير علة جامعةٍ، فلا نقبل، لو صح هذا أن المخالفة بينهما ظاهرةً فلا يمكن قياس أحدهما علىٰ الآخر.

**وأما ثانيًا**: فلأن المباشر إنما قدر علىٰ تركه لما كان يفعله من غير واسطة، فلهذا أمكنه تركه، وأما المسبب فلا يمكنه تركه إلا بألا يوجد سببه، فأما بعد إيجاد سببه وحصوله فهو[1] مستحيل منه تركه، فبطل ما عوّلوا عليه في هذه الشُبه، وصح أن الواحد منَّا قادر علىٰ الأفعال المتولدة، وأنها تضاف إليه كما يضاف إليه المبتدأ من فعله.

**تنبيه**

**اعلم** أنه إذا تمهد ما قدمنا أولاً: من أن الله غير فاعل لأفعال العباد ولا خالقًا لها، فلا يجوز إطلاق القول بأنها من قضائه وقدره وزعمت المجبرة أن المعاصي كلها حاصلة بقضاء الله تعالىٰ وقدره حتىٰ لقد حكىٰ عن الشيخ أبي حامد الغزالي أنه قال: «ما من خير أو شر أو نفع أو ضر؛ إيمان أو كفر؛ وبراً وعفاف[2] أو عهر يوجد في الملكوت إلا وهو كائن[3] بقضاء الله تعالىٰ وقدره وإرادته ومشيئته»، وهذا هو الموجود[4] علىٰ لسان العوام والخواص منهم.

**والمعتمد في إبطال مقالتهم هذه** هو أن القضاء والقدر لفظتان مشتركتان بين معاني بعضها صحيح في هذه المسألة وبعضها فاسد، وكل ما كان هذا سبيله من الألفاظ فإنه لا يجوز إطلاقه في حق الله تعالىٰ إثباتًا ونفيًا إلا بتقييد، فهاتان مقدمتان.

---

(١) -(فهو) في النسخة (ب).
(٢) (وعقاب) في النسخة (ج).
(٣) (كاير) في النسخة (ج).
(٤) (المحوجود) في النسخة (ب، ج).

**أما المقدمة الأولىٰ: وهو أن لفظي «القضاء والقدر» معدودتان في الألفاظ المشتركة فهذا ظاهر.**

**وبيانه: أما لفظ القضاء فإنه يستعمل في معاني ثلاثة:**

**أحدهما:** الختم(١) والإتمام والإكمال والفراغ من الشيء، كما يقال: قضىٰ فلان الحاجة أي أفرغها؛ واقض حاجتي أي أنجحها، قال أبو ذؤيب(٢):

وعَلَيْهِما مَسْرُودَتانِ قَضاهُما داودُ(٣).

أي أفرغهما وعليه يُحمل قوله تعالىٰ: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: ١٢]، أي خلقهن، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ﴾ [طه: ٧٢]، أي أفعل ما أنت فاعل، وقوله تعالىٰ: ﴿قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾ [يوسف: ٤١]، أي فرغ منه.

**وثانيها:** بمعنىٰ الإعلام والإخبار: ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَيۡهِ ذَٰلِكَ ٱلۡأَمۡرَ﴾

---

(١) (الحكم) في النسخة (ب، ج).

(٢) **أبو ذُؤَيْب الهُذَلي** (٠٠٠ - نحو ٢٧ = ٠٠٠ - نحو ٦٤٨ م): خويلد بن خالد بن محرّث، أبو ذؤيب، من بني هذيل بن مدركة، من مضر: شاعر فحل، مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام. وسكن المدينة. واشترك في الغزو والفتوح. وعاش إلىٰ أيام عثمان فخرج في جند عبد الله بن سعد بن أبي سرح إلىٰ إفريقية (سنة ٢٦ هـ غازيا، فشهد فتح إفريقية وعاد مع عبد الله بن الزبير وجماعة يحملون بشرىٰ الفتح إلىٰ عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنهُ فلما كانوا بمصر مات أبو ذؤيب فيها. وقيل مات بإفريقية. أشهر شعره عينية رثىٰ بها خمسة أبناء له أصيبوا بالطاعون في عام واحد، مطلعها: (أمن المنون وريبه تتوجع). الأعلام، (٢/ ٣٢٥)، قال البغدادي: هو أشعر هذيل من غير مدافعة. وفد علىٰ النبي ﷺ ليلة وفاته، فأدركه وهو مسجّىٰ وشهد دفنه. له (ديوان أبي ذؤيب - ط الجزء الأول منه) شواهد المغني للسيوطي ١٠، والأغاني (٦/ ٥٦)، ومعاهد التنصيص (٢/ ١٦٥)، والتبريزي (٢/ ١٤٣)، والشعر والشعراء ٢٥٢، وخزانة البغدادي (١/ ٢٠٣) وفيه: هلك أبو ذؤيب في زمن عثمان في طريق مصر ودفنه ابن الزبير، وقيل مات في طريق إفريقية. وفي الخزانة أيضًا (٢/ ٣٢٠) ثم (٣/ ٥٩٧ و٦٤٧) بعض أخباره. وفي الكامل لابن الأثير (٣/ ٣٥).

(٣) هذا هو الشطر الأول من البيت والبيت كامل هو:

وعَلَيْهِما مَسْرُودَتانِ قَضاهُما ❊ داودُ أو صَنَعُ السَّوابِغِ تُبَّعُ

ديوان الهذليين، الشعراء الهذليون، ترتيب وتعليق: محمّد محمود الشنقيطي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، (١/ ١٩).

[الحجر: ٦٦]، أي أعلمناه به، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ [الإسراء: ٤]، أي أعلمناهم وأخبرناهم.

**وثالثها:** القضاء الذي بمعنىٰ الحكم والإلزام ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي ألزم وحكم.

فصار لفظ القضاء يفيد هذه المعاني الثلاثة.

**وأما لفظ القدر فهو مشترك بين معنيين:**

**أحدهما:** الخلق والإيجاد علىٰ مقدار معلوم المصلحة[١]؛ ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فصلت: ١٠] أي خلقها علىٰ مطابقة المصلحة[٢].

**وثانيها: الكتابة: قال العجاج[٣]:**

**فَاعلَم[٤] بِأَنَّ ذا الجَلالِ قَد قَدَر ❊ في الصُحُفِ الأُولىٰ الَّتي كانَ سَطَر[٥]**

---

(١) (المصالحة) في النسخة (ب). (٢) (المصالحة) في النسخة (ب، ج).

(٣) **رؤبة بن العجاج البصري التميمي السعدي**، (٠٠٠ - ١٤٥ هـ = ٠٠٠ - ٧٦٢ م): هو وأبوه راجزان مشهوران، ولكل منهما ديوان رجز -ومذهب سيبويه وهو الصحيح عند المحققين: أن الرجز شعر خلافًا للأخفش وتابعيه- وهما مجيدان في رجزهما. وكان رؤبة بصيرًا باللغة عارفًا بوحشيها وغريبها. كان رؤبة مقيمًا بالبصرة، فلما ظهر بها إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وخرج علىٰ أبي جعفر المنصور، وجرت الواقعة المشهورة .. خاف رؤبة علىٰ نفسه، فخرج إلىٰ البادية ليجتنب الفتنة، فلما وصل إلىٰ الناحية التي قصدها .. أدركه أجله بها، فتوفي هناك في سنة خمس وأربعين ومائة، وكان قد أسن. قلادة النحر، (٢/ ١٦٢)، طبقات فحول الشعراء (٢/ ٧٦١)، والأغاني (٢٠/ ٣٥٩)، والجرح والتعديل (٣/ ٥٢١)، ومعجم الأدباء (٤/ ٢٦١)، ووفيات الأعيان (٢/ ٣٠٣)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ١٦٢)، وتاريخ الإسلام (٩/ ١٣٢)، وتهذيب التهذيب (١/ ٦١٣)، سلم الوصول، حاجي خليفة، (٢/ ١٠٧)، الشعر والشعراء (٣٧٦)، وتاريخ دمشق (١٨/ ٢١٢ - ٢٢٨)، والوافي بالوفيات (١٤/ ١٤٧).

(٤) (واعلم) في النسخة (ب، ج).

(٥) البيت من بحر الرجز، ومن قصيدة مطلعها:

قَد جَبَرَ الدينَ الإِلَهُ فَجَبَر ❊ وَعَوَّرَ الرَحمَنُ مَن وَلّىٰ العَوَر.

انظر: المعجم المفصل في شواهد العربية، المؤلف: د. إميل بديع يعقوب، (١٠/ ٣٣).

**ومنه قوله تعالىٰ**: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ۝٥٧﴾ [النمل: ٥٧]، أي كتبناها، وقد حكىٰ عن بعض الشيوخ استعمال القدر بمعنىٰ العلم؛ وحُمل عليه قوله تعالىٰ: ﴿قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ۝٥٧﴾ [النمل: ٥٧]، وليس بشيء إذا لم يذكره أحد من أئمة الأدب بهذا المعنىٰ، فبطل حمله عليه.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة** فلا شُبهة في أن بعض هذه المعاني صحيح في حق الله تعالىٰ كالإعلام والكتابة؛ فإن الله تعالىٰ قد علم ما يقع من المعاصي وكتبها في اللوح المحفوظ، وبعضها فاسد في حقه تعالىٰ وهو الأمر والخلق لأنَّا قد قررنا أن الله تعالىٰ لا يأمر بالمعاصي ولا يخلقها.

**فثبت بما ذكرنا** أن لفظي القضاء والقدر مشتركان بين معاني بعضها صحيح في حق الله تعالىٰ وبعضها فاسد.

**وأما المقدمة الثانية: وهو أن كل لفظة هذا حالها فلا يجوز إطلاقها في النفي والإثبات إلا بتقييد.** فلأن إطلاقها في الإثبات يوهم أن الله تعالىٰ خالق لها وأمر بها، وهذا خطأ، وإطلاقها في النفي يوهم أن الله ما كتبها ولا علمها وهذا خطأ أيضًا، فوجب متىٰ سلمنا ألا يطلق القول في النفي والإثبات إطلاقًا، بل يستفسر السائل ونقول له: «إن أردت أنه تعالىٰ خلقها» فهذا خطأ، «وإن أردت أنه علمها وكتبها» فهذا صواب لما ذكرناه.

وبتمامه يتم الكلام في «مسألة المخلوق»، وبالله التوفيق.

فأما الكلام في القدرية منهم فليس مما[1] يستحق الإطناب فلا يليق بكتابنا الإكثار منه.



(١) (يما) في النسخة (ج).

## القول فيما نصفه
## بالحسن من أفعال الله، والمخالفون لنا يقضون بقبحه.

**اعلم** أن من الناس من جهل وجه الحُسن في كثير من أفعال الله تعالىٰ فقضىٰ بقبحها وجعلها ذريعة له إما إلىٰ نفي ذاته كما قال الملاحدة[1] والزنادقة وإما إلىٰ نفي حكمته كما فعله المجبرة، فإن هذه الشُبهة من أعظم ما يتوصلون بها إلىٰ إضافة القبيح إلىٰ الله تعالىٰ، وأنه لا يقبح منه قبيح، وهذا نحو تكليف من المعلوم من حاله الكفر؛ وحسن التبقية لمن المعلوم من حاله أنه يكفر في المستقبل، وحسن الاحترام لمن المعلوم من حاله الإيمان، وحسن إنزال الآلام والمصائب والآفات، ونحن نذكر وجه الحُسن في كل واحد من هذه الأشياء ونرسم لكل واحد منها فصلاً، فلا جرم اشتمل الكلام فيها علىٰ فصول ثلاثة.



(١) (الملحدة) في النسخة (ب، ج).

## [التمهيد] [(١)]

وقبل الخوض في شرح هذه الفصول نذكر تمهيداً لها يشتمل على بيان معنى التكليف وحسنه وشرائطه وثمرته، فهذه فوائد ثلاث:

**الفائدة الأولى: في حقيقة التكليف وحسنه.**

**اعلم** أن معنى التكليف في لسان أهل اللغة هو تفعيل من الكلفة، وهي المشقة لاشتماله على التعب على تحمل ما يشق من فعل أو كف. وأما في مصطلح المتكلمين فنذكر له تعريفات ثلاثة:

**التعريف الأول: ذكره أبو هاشم في «العسكريات»**: هو «الأمر والإلزام بالشيء الذي فيه كلفه ومشقة على المأمور به»، وهذا فيه نظر من وجهين:

**أما أولاً**: فلأن هذا إنما يختص التكاليف الشرعية دون العقلية إذ لا مدخل للأمر فيها ومن حق الحد أن يكون شاملاً لجميع الأفراد المندرجة تحته.

**وأما ثانيًا**: فلأن قوله: «والإلزام» إن كان المراد به الأمر كان مكرراً، لا فائدة فيه، وإن كان الغرض به الإعلام كان الإعلام كافيًا من غير حاجة إلى ذكر الأمر.

فهذا عمدة ما ذكره أبو هاشم وكأنه تساهل في الاحتراز والصون[(٢)] عن النقوض جريًا على طريقة أهل اللغة.

**التعريف الثاني: ذكره قاضي القضاة في تعليق «المحيط»**:

**وحاصل كلامه في بيان ماهيته**: هو إعلام المكلف فعلاً شاقًا، وأراده[(٣)] منه، وهذا فيه نظر من وجهين:

---

(١) -(التمهيد) في النسخة (ب، ج).
(٢) (والصوب) في النسخة (ب، ج).
(٣) (واردنه) في النسخة (ب)، (واراد يه) في (ج).

**أمـا أولاً**: فلأنه قد يتناول التكليف ما لا تعلق بالإرادة، وهذا نحو تكليفه بأنه لا يفعل القبيح.

**وأما ثانيـًا**: فلأن ما قاله قد يحصل في حق الملجيء وليس مكلفـًا.

**التعريـف الثالث**: وهو إعلام العاقل بأن له في أن يفعل وألا يفعل نفعـًا أو ضررا مع مشـقة تلحقه في ذلك إذا لم يكن ملجأ إلـى[1] ذلك، ولا يحتاج إلىٰ ذكر الإرادة ولا إلىٰ ذكر إزاحة العلة، لأن ذكرهما إنما يكون شرطـًا في حسن التكليف وكلامنا هو في حقيقة التكليف وبيان ماهيته، وكونه حسنـًا أو قبيحـًا هو أمر خارج عن ذلك، فهذا هو بيان حقيقته.

**وأما حسنه فهو مشتمل علىٰ أمرين:**

**أحدهما**: في وجه حُسـن الابتداء بإيجاد الخلق والوجه في حُسن إيجاد الله لهذه المخلوقـات والمصنوعـات لأمر يعـود إلىٰ غيـره وهو الإحسـان والتفضل علىٰ الخلق وكونهما داعيين إلىٰ فعل الإحسـان والجود مقرر في بداهة[2] العقول في حق من يجـوز عليه الانتفاع، فكيف حال من لا يجوز عليه الانتفاع، فيكون الإحسـان من جهته أكمل ووقوعه في هذه الحالة أبلغ.

**وثانيهما**: في وجه حُسـن التكليف والوجه في حُسـنه هو تعريـض المُكلَف إلىٰ المنازل العظيمة والدرجات الرفيعة وهو الثواب الدائم الذي لا يقع أعظم منه، ولا منزلة أعلىٰ[3] منه، ولهذا فإنَّا نعلم ضرورة بالبديهة استحسان العقلاء عمل المشاق العظيمة لاكتسـاب اليسـير من المنافع، فكيف لا يجوز لحمل هذه التكاليف بهذا النفع العظيم الذي لا يساويه نفع ولا يقوم مقامه.

---

(١) (للىٰ) في النسخة (ب، ج). (٢) (بداية) في النسخة (ب، ج).

(٣) (أعلا) في النسخة (ب، ج).

**لا يقـال**[١]: لو كان الله تعالىٰ متفضلاً بخلق العالم؛ والابتداء بهذا التكليف لكان قبـل خلقه للعالَم لم يكن متفضـلاً، وبعد خلقه للعالَم صـار متفضلاً، وهذا يوهم التغيـر في ذاته تعالىٰ، ويوهـم النقص في حقه تعالىٰ، لأنه لو خلق العالَم لغرض هو التفضـل لوجب أن يكون وجود ذلـك الغرض أفضل من تركـه، فيكون الله تعالىٰ مسـتكملاً لخلـق العالَـم وهذا محـال في حق الله تعالـىٰ، فبطل أن يقـال: إن خلقه للعالَم وابتدائه[٢] لهذه التكاليف؛ إنما هو من أجل التفضل والجود.

**لأنّا نقول**: هذا فاسد لوجهين:

**أمـا أولاً**: فما[٣] تعنون بالاسـتكمال؟ فـإن أردتم به أن الفاعل للإحسـان لو لم يفعله لم يسـتحق ما هو من لوازمه من المـدح والثناء، فنحن لا ننكر ذلك، فإن الله تعالىٰ لو لم يفعل الإحسـان لم يسـتحق مدحـًا ولا ثناء كما كان يسـتحقه لو فعله، وإن أردتم بالاسـتكمال أنه كان قبل فعله للتفضل ناقصـًا ثم صار مسـتكملاً بفعله للتفضل؛ فهذا خطأ لا نقول به، فما دليلكم عليه؟

**وأما ثانيـًا**: فلأنه إنما يلزم أن يكون الله تعالىٰ مسـتكملاً بخلق[٤] العالَم وإيجاده لو كانت فاعليته له لغرض يعود إليه، فأما إذا كان لغرض يعود إلىٰ غيره كالإحسان والتفضل علىٰ غيره لم يلزم ذلك، فبطل ما قالوه.

**الفائدة الثانية: في ذكر شرائط التكليف:**

**واعلم** أن الشـرائط المعتبرة في حسن التكليف منها ما يرجع إلىٰ المُكلِف ومنها ما يرجع إلىٰ المُكلَف ومنها ما يرجع إلىٰ المكلف به، فهذه ثلاثة أوجه هي منقسمة باعتبارها:

---

(١) (لأنّا نقول) في النسخة (ب).
(٢) (وابتداه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مما) في النسخة (ب).
(٤) (لخلق) في النسخة (ب).

**الوجه الأول: منها ما يرجع إلىٰ المُكلِف الحكيم وهي ثلاث:**

**الأولىٰ**: أن يكون مُنعمـًا بأصول النعم، وهي خلق الحي؛ وخلق حياته؛ وخلق شهوته، وإكمال عقله؛ وتمكينه من المشتهيات ونصب الأدلة.

**الثانية**: أن يكون تعالىٰ مزيلاً للأمور المانعة عن تحصيل الأفعال المكلِف بها.

**الثالثة**: أن يكون تعالىٰ مزيحـًا للعلل بتحصيل الألطاف علىٰ رأي الموجبين لها -كما سيأتي شرحه- فلا يحسن من الله تعالىٰ التكليف بشيء من الأفعال والتروك إلا بعد تكامل هذه الشرائط.

**الوجه الثاني: ما يرجع إلىٰ العاقل المكلَف وجملتها أربع:**

**الأولىٰ**: أن يكون المكلَف قادراً لأنه إذا كان قادراً أمكنه تحصيل ما كُلف من فعل أو كف، لأن من كان عاجزاً لا يمكنه شيء من ذلك.

**الثانية**: أن يكون عاقلاً لأن[1] العقل هو ملاك التكليف ومركب الأمانة.

**الثالثة**: أن يكون مشتهيـًا للشيء الذي منع منه، ونافراً عن الشيء الذي أمر بفعله، لأن معقولية التكليف لا تحصل إلا بما ذكرناه من المشقة ليحصل الاستحقاق.

**الرابعة**: أن يكون عالِمـًا[2] بصفة الفعل الذي كُلف بتحصيله من واجب أو ندب، وأن يكون عالِمـًا بصفة القبيح ليكون متمكنـًا من تركه.

**الوجه الثالث: ما يرجع إلىٰ الفعل المُكلَف به، وهو ثلاث أيضـًا:**

**الأولىٰ**: أن يكون الفعل في نفسه ممكن الحصول، صحيح الوقوع لأن التكليف بالمحال متعذر يستحيل علىٰ الحكم.

---

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (علمـًا) في النسخة (ب، ج).

**الثانية**: أن يكون له صفة زائدة علىٰ حُسنه، كالواجب والمندوب، فأما المباح فلا يمكن التكليف به، إذ لا صفة له زائدة علىٰ حسنه فيكون أصلاً في استحقاق ما يستحق.

**الثالثة**: أن يكون الفعل شاقّاً من فعله وتركه يحصل الاستحقاق في فعل الواجب وترك القبيح.

وهذه الشرائط متداخلة لتعلق بعضها بالبعض، فمتىٰ تكاملت وحصلت؛ حسن من الله التكليف بالعبادة التي هي غاية الخضوع وغيرها من سائر الأفعال والتروك.

**الفائدة الثالثة: في ثمرة التكليف:**

**واعلم** أن ثمرة التكليف بهذه[1] الأفعال والتروك هو استحقاق الثواب والعقاب وتوابعهما والكلام في صفاتهما وكيفية إيصالهما إلىٰ مستحقيهما نستقصيه في «الفن الرابع» من «باب الوعيد»[2].

فهذا هو الكلام في التمهيد، ونشرع الآن في شرح الفصول الثلاثة.



---

(١) (بهاذه) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(إن شاء الله) إضافة من الناسخ في النسخة (ج).

# الفصل الأول
# في حُسن تكليف مَن المعلوم مِن حاله الكفر

وقد ذكرنا من قبل أنها سبب في ضلالة كثير من الفرق، فلنذكر الدلالة على حُسن هذا التكليف، ثم نذكر أسئلتهم في ذلك، فهذان بحثان:

**البحث الأول: في إقامة الدلالة على كون هذا التكليف حسناً.**

ولنا في تقرير الدلالة منهجان:

**المنهج الأول منها: جملي:**

**فنقول:** قد تقرر أن الله عالِم بكل المعلومات فلا يعزب عن علمه شيء منها، وأنه تعالى غني في ذاته، لا يفتقر إلى شيء من الممكنات بما أسلفناه في مسألة الحكمة، فإذا تقرر هذان الأصلان ثبت أن الله[1] حكيم في أفعاله، لا يفعل شيئاً من القبائح، فإذا صدر من جهته فعل من الأفعال وغمض على أفهامنا بيان وجه المصلحة فيه على جهة التفصيل رددناه إلى هذه القاعدة وقضينا بكونه حكمة وصلاحاً، سواء كان تكليفاً أو غير تكليف، وسواء كان تكليفاً لكافر أو مؤمن، فإنه مردود إلى هذه القاعدة، وهذا جواب مقنع لا يرد عليه شيء من الإشكالات.

**المنهج الثاني: من حيث التفصيل: وفيه مسالك ثلاثة:**

**المسلك الأول:** أنَّا نقول: ليس يخلو الحال في تكليف من عُلم من حاله الكفر إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان حسناً فهذا هو المقصود والبغية، وإن كان قبيحاً؛ فقبحه لا يخلو إما أن يكون لأجل خلقه أو لأجل تكليفه، ومحال أن يكون قبحه لأجل خلقه لأمرين:

---

(١) +(تعالى) من إضافة الناسخ في النسخة (ج).

**أما أولاً**: فلأن خلقه حسن كسائر الحيوانات خاصة مع تفضل الله عليه من الحياة والقدرة والشهوة والعلم.

**وأما ثانيًا**: فلأنه لو لم يكلفه لم يلحقه مضرة، وهذا يدل علىٰ أن المضرة ليست متعلقة بنفس الخلق، وإن كان القبيح هو تكليفه، فقبحه لا يخلو[١] إما أن يكون لأجل تعريضه، أو لعدم قبوله، أو لأجل تعريضه مع علمه بعدم قبوله، أو لأنه ظلم، أو لأنه عبث، إذ لا أمر يعقل يكون وجهًا في قبح تكليفه سوىٰ[٢] ما ذكرناه.

**ومحال** أن يكون قبحه لأجل تعريضه للمنافع؛ لأن بداهة[٣] العقول تقضي بحُسن التعريض للمنافع العظيمة والدرجات العالية.

**ومحال** أيضًا أن يكون قبحه لعدم قبوله لأمرين:

**أما أولاً**: فلأن[٤] عدم قبوله من جهة نفسه وفعل التكليف والتعريض من جهة الله تعالىٰ، ولا يمكن أن يتوقف قبح فعل من جهة الله تعالىٰ علىٰ أمر متعلق بالغير، لأن[٥] قبح القبيح لوجهٍ واقع عليه من جهة فاعله؛ فلا يتوقف علىٰ أمر متعلق بالغير.

**وأما ثانيًا**: فلأن وجه القبح مقارن لفعل القبيح؛ وعدم قبوله متأخر عن التعريض، فلا يكون وجهًا في قبح التعريض.

ومحال أن يكون قبحه لعلمه بعدم قبوله لأمرين أيضًا:

**أما أولاً**: فلأن العقول شاهده بحُسن التعريض للمنافع العظيمة، ولو كان القبول شرطًا في حُسن التعريض لكان لا يحُسن من كل عاقل أن يحسن إلىٰ غيره إلا بعد علمه بقبوله، وخلاف هذا معلوم بالضرورة من خلاف العقلاء، فإنهم يقضون بكونه مُنعمًا سواء قُدّر قبوله أو لم يُقدّر .

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (سوا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (بدانة) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فلن) في النسخة (ب، ج).
(٥) (لن) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثانيًا**: فلأن العلم تابع المعلوم، فكما أن عدم قبوله ليس مؤثراً في حسن تعريضه، فهكذا أيضًا العلم بعدم قبوله ليس مؤثراً في حُسن تعريضه.

**ومحال أن يكون قبحه عبثًا**، لأن العبث ما كان عاريًا عن غرض مثله، **وهذا فيه غرضان**:

**أحدهما**: اشتماله علىٰ التعريض للمنافع العظيمة التي لا يساويها نفع، ولا يقوم مقامها.

**وثانيهما**: أنه لا يمتنع أن يكون في تكليفه مصلحة[1] لغيره وإن لم نقبله، فكيف يقال إنه لا غرض فيه.

**ومحال أن يكون قبحه لأجل كونه ظلمًا**: لأن الظلم هو الضرر العاري عن جلب منفعة أو دفع مضرة أو استحقاق، وهذا الضرر الذي هو ضرر العقاب إنما وصل إليه من أجل استحقاقه، ولا ظلم مع الاستحقاق.

فإذا بطلت هذه الأقسام كلها أن تكون وجهًا في قبحه؛ بطل أن يكون قبيحًا، وإذا بطل قبحه ثبت حسنه، وهذا هو المطلوب.

**المسلك الثاني**: ذكره قاضي القضاة في الجامعين «المحيط» و«المغني» وهو المساواة بين الكافر والمؤمن في حُسن التكليف.

**وتقرير هذا المسلك**: هو أن الشرائط التي ذكرناها في بيان وجه الحُسن في التكليف مطلقًا باعتبار المُكلَف والمُكلِف والفعل المُكلَف به حاصلة في حق الكافر، فإذا كانت هذه الشرائط حاصلة في حق الكافر وتكليفه كحصولها في حق المؤمن وتكليفه وجب القضاء بحسن تكليف الكافر كما وجب القضاء بموافقة الخصوم لنا في حسن تكليف المؤمن، وهذا هو المقصود.

---

(١) (مصالحة) في النسخة (ب).

**لا يقال**: إن تكليف الكافر بالإيمـان مخالف لتكليف المؤمن بالإيمان، فإن مَن يعلم مِن حاله الإيمان، فوقوعه من جهته ممكن، فلهذا حسُن تكليفه، ومن لا يعلم مـن حاله الإيمان فوقوعه من جهته محال. فلهذا قبـح تكليفه لأن خلاف المعلوم محال لا تتعلق به القدرة، فيقبح التكليف به لما ذكرناه.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسـد، لأنَّا قد قررنا فيما سبق أن خلاف معلومه تعالىٰ صحيح الوقوع بالإضافة إلىٰ القدرة، وهذا كاف في حسـن التكليف به، فبطل قولهم بكونه محـالاً، ومـا يوردونه علىٰ هذا المسـلك من وجـوه الفرق[١] بيـن تكليف المؤمن والكافر لا يلتفت إليها مع اتفاقهما فيما ذكرناه من الوجوه الثلاثة التي هي أصل في حسن التكليف وقد قدمنا شرحها.

**المسلك الثالث: إلزامي ويتوجه علىٰ أوجه ثلاثة:**

**الوجه الأول**: أنَّا نقول: لو كان تكليف مَن المعلوم مِن حاله الكفر قبيحـًا لأجل ردهِ وامتناعه عن الإيمان لوجب أن يقال: إن وجه الحُسـن في تكليف مَن المعلوم مِـن حاله الإيمان هـو قبوله، ولو كان الأمر هكذا للزم أن يكون إحسـان الله تعالىٰ متوقفـًا علىٰ فعل غيره؛ فلا يخلص كونه تعالىٰ منعمـًا، وهذا يؤدي إلىٰ ألا تسـتقل نعمة الله تعالىٰ في كونها نعمة إلا بشـيء من جهة الغير، فلا يكون مسـتحقـًا للعبادة والشـكر لأن نعمته ليست حاصلة، لأنها صارت مشـوبة بتوقفها علىٰ أمر من جهة الغير، وهذا محال، فالقول بقبح هذا التكليف يكون محالاً.

**الوجـه الثـاني**: لو كان لا يحُسـن إلا تكليف مـن يؤمن[٢] ويطيـع دون من يكفر ويعصـي لوجب أن نقطع بكون كل مُكلَف لا بد من إيمانه لا محالة، إذ لا يحسُـن التكليف إلا في حق من يؤمن، ولو كان الأمر هكذا لوجب أن يكون المُكلَف مغري بالمعاصـي يأتيها ويفعلها لعلمه بأنه في آخر عمره يسـتدرك ما فعله بالتوبة والندم،

---

(١) (الفرقانات) في النسخة (ب، ج). (٢) (يوم) في النسخة (ب، ج).

ولا شك أن الإغراء بفعل المعاصي يكون قبيحاً، فليس إلا أن يكون المُكلَف مُجوّزاً في نفسه وفي غيره القبول للتكليف والرد له على سواء، وهذا هو الذي نريده.

**الوجه الثالث**: لو قبُح تكليف مَن المعلوم مِن حاله الكفر؛ لقبح ما لا يتم هذا التكليف إلا به، وهذا يؤدي إلى القول بقبح خلق القدرة والعقل والشهوة، وقد تقرر في عقول العقلاء حُسن هذه الأمور، فيبطل القول بقبح هذا التكليف.

فهذه المسالك كلها دالة على حسن تكليف من يؤمن ومن لا يؤمن، وتمامها بذكر أسئلتهم والانفصال عنها.

**البحث الثاني: في ذكر الأسئلة التي يوردونها والانفصال عنها:**

**اعلم** أنهم يوردون علينا أسئلة في تكليف الكافر، فتارة ينكرون كون الكافر مكلفاً، وتارةً يقولون: بأن هذا التكليف خال عن وجوه الحُسن، وتارة يزعمون أن فيه وجه قبيح، وجملتها أربعة:

**السؤال الأول**: قولهم: إنَّا لا نسلم أن الكافر مكلف بالإيمان، ويمنع من وقوعه أصلاً، بل نقول: إن التكليف إنما يكون متناولاً للكفار الذين يُعلم من حالهم وقوع الإيمان، فأما من لا يعلم وقوع الإيمان من جهته، فإن تكليفه والحال هذه ممنوع بكل حال، ويؤيد هذا أن التكليف من جهة الله تعالى إنما هو تعريض للدرجات العالية والمنازل الرفيعة، وهذا إنما يكون في حق مَن يعلم مِن حاله القبول فأما[1] من لا يقبل، فلا وجه لهذا التعريض في حقه، فيبطل القول بكون مكلفاً وهذا هو مطلوبنا.

**وجوابه من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأن هذا دفع لما علم ضرورة من دين صاحب الشريعة، فإن العلم الضروري حاصل بأن النبي صلى الله عليه و[2]آله أمر جميع المكلفين بالإيمان،

(١) (فا) في النسخة (ب، ج).
(٢) +(وعلى) في النسخة (ج).

ونسب من لا يؤمن إلىٰ الجحود والعناد والكفر والتكذيب، وألحق به الوعيد، وهذا لا يكون إلا مع القول بكونه مكلفًا.

**وأما ثانيًا**: فإذا كان المرجع بالتكليف إلىٰ الإعلام الذي ذكرناه ووصفناه فيما سبق وهو حاصل في حق الكافر كحصوله في حق المؤمن، فكيف يمنع من كونه مكلفًا.

**قوله**: «التكليف إنما هو التعريض وهذا لا يكون إلا فيمن يعلم من حاله القبول، فأما من لا يقبل فلا».

**قلنا**: هذا خطأ، فإن التعريض ليس إلا الإعلام مع إكمال شرائط التكليف، وهذا حاصل في حق الكافر لا محالة، فأما القبول والرد فهو أمر خارج عن ذلك فلا[1] يطرق خللاً في حُسن التكليف لما ذكرناه.

**السؤال الثاني**: هب أنَّا سلمنا أن الكافر مكلف كما زعمتم فلا نسلم أن هذا التكليف حُسن.

**وبيانه**: هو أن من شرط حُسن التكليف هو علم المُكلَف الحكيم بأنه يقبل، فأما إذا علم أنه لا يقبل فلا يوجه بحُسنه؟ ولهذا فإن الواحد منَّا لا يَحسُن منه تكليف غيره بفعلٍ من الأفعال إلا إذا علم صحة قبوله، فأما مع عدم علمه فإنه لا يَحسُن.

**وجوابه**: أن هذا فاسد، فإنَّا قد قررنا من قبل أن هذا التعريف يحسن ولا يشترط فيه قبوله ولا عدم قبوله، ولهذا فإنه يَحسُن من الواحد منَّا تقديم الطعام إلىٰ الجائع مع علمه بأنه لا يأكله، ويستحسن العقلاء ذلك منه ويعدونه من جملة الإحسان، ويردون اللوم في عدم الأكل علىٰ الأكل دون المقدم، فهكذا ما نحن فيه؛ فإن الله[2] قد عرَض هذا المُكلَف لهذه الدرجات العظيمة والمنازل الرفيعة، وإنما أتىٰ من سوء[3] الاختيار لنفسه، ولهذا فإن إبليس لما ورد عليه الاستفهام علىٰ جهة التوبيخ

---

(١) (يلا) في النسخة (ب). (٢) +(تعالىٰ) من إضافة الناسخ في النسخة (ج).

(٣) (سو) في النسخة (ب، ج).

والتقريع من جهة الله تعالى بقوله: ﴿يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن[1] تَسۡجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، فقال مجيباً: ﴿لَمۡ أَكُن لِّأَسۡجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقۡتَهُۥ مِن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ﴿٣٣﴾﴾ [الحجر: ٣٣]، ولم يقل: ما كان ينبغي تكليفي بالسجود من جهتك لآدم لأنه قد سبق في علمك أني لا أسجد، فلما أجاب بسوء الاختيار لنفسه دل على أن علمه ليس شرطاً في حُسن التكليف، وكان له في ذلك نهاية المعذرة وإسقاط الحجة عليه.

**السؤال الثالث**: هب أنَّا إن سلمنا فيه وجهاً من وجوه الحُسن، ولكنا لا نسلم أنه خال عن وجوه القبيح، ولا يكفي في كون الشيء حسناً حصول وجهٍ من وجوه الحُسن فيه، بل لا بد من خلوه عن جميع جهات القبيح.

**وبيانه**: أن هذا التكليف قد حصل فيه وجوه من القبح، فإن المُكلَف قد تعرض بسببه للعقوبة الأبدية؛ فكان ظلماً وليس فيه غرض مقصود، فلهذا كان عبثاً، وخلاف المعلوم محال وقوعه، فلهذا كان تكيفاً بما لا يطاق، فهذه الوجوه كلها حاصلة في مثل هذا التكليف، وكل واحدٍ من هذه الوجوه تكفي في حصول القبح، فضلاً عن اجتماعها.

**وجوابه**: أنَّا قد قررنا تضمنه لوجه الحُسن وهو التعريض للدرجات العالية والثواب العظيم.

**قوله**: «إن في هذا التكليف تعريض للعقوبة، فلهذا كان ظلماً».

**قلنا**: إن هذه العقوبة ما كانت من أجل تكليفه، وإنما كانت لاستحقاقه لها بسبب كفره وإعراضه.

**قوله**: «إن هذا التكليف لا غرض فيه، فلهذا كان عبثاً».

**قلنا**: هذا خطأ، فإن فيه التعريض الذي ذكرناه، فبطل كونه عبثاً، لأن العبث الذي لا غرض فيه.

---

(١) -(لا) في النسخة (ب).

**قوله**: «إن هذا التكليف معلّق بالمحال، فلهذا كان تكليفاً بما لا يطاق».

**قلنا**: هذا خطأ أيضاً فإنَّا قد بينا أن خلاف معلوم الله صحيح من جهة القدرة.

فإذا بطلت هذه الوجوه التي أشرنا إليها في قبح هذا التكليف وجب القضاء بحُسنه كما قلناه.

**السؤال الرابع**: أليس أنه يقبح من الله تعالىٰ عندكم تكليف «زيدٍ» متىٰ علم أن «عمراً» يكفر عنده، فكيف لا يقبح تكليف زيدٍ إذا علم أنه يكفر هو بنفسه، ونوضح أن قبح ذلك إنما كان من أجل هذا كونه مفسدة لشخص آخر، فإذا روعي في حُسن تكليفه صلاح الغير؛ فلأن يراعي في حسن تكليفه صلاحه في نفسه أولىٰ[1] وأحق.

**وجوابه من وجهين**:

**الوجه الأول منهما**: **-جواب الشيوخ- وهو الفرق بينهما**: وذلك لأن التمكين وهو الإقدار علىٰ الشيء وعلىٰ خلافه لا شك في حُسنه عند العقلاء، والمفسدة وهي أن يفعل بعد سبق التمكين ما يقرب إلىٰ فعل القبيح لا شك أيضاً في قبحها، فنقول: ما كان بصورة التمكن حق زيادة، وما كان بصورة المفسدة منعنا منه.

**فإذا عرفت هذا**؛ والله تعالىٰ إذا كلف زيداً في نفسه مع علمه بأنه يكفر، فإن تكليفه إياه تمكين محض من الخير والشر وليس فيه استفساد لغيره؛ فلهذا جوزناه بخلاف ما إذا كلف «عُمراً» ومكنه من الكفر والإيمان، فإذا كان يعلم أنه إذا ضم إليه تكليفه «زيدٍ» فإن «عمراً» يكفر لا محالة، فإن تكليف «زيدٍ» والحال بكون مفسده لـ«عمر»، ولأنه كفر عند تكليفه، فلما كان بصورة المفسدة معناه بخلاف الأول كما حققناه، فظهر الفرق بينهما، فهذا ما عوّل عليه الشيوخ.

**الوجه الثاني**: **الجمع بينهما؛ وهو المختار**: فنقول: يحسُن من الله تعالىٰ تكليف «زيدٍ» وإن علم أن «عمراً» يكفر عنده كما يحسُن منه أن يكلفه وأن كفره هو في

(١) (اولا) في النسخة (ب، ج).

نفسه، ويوضح هذا أن الله تعالىٰ لم يقصد بتكليف «زيدٍ» الاستفساد لـ«عمرو»، فيكون تكليفه قبيحًا وإنما قصد منفعة «زيد» والتفضل عليه بالتعريض له، وإن كان يفسد «عمرو» عنده، ولهذا حسُن من الله تعالىٰ خلق إبليس وإن علم أنه يفسد لأجله خلق كثير لما لم يقصد بخلقه استفسادهم، وإنما قصد التفضل علىٰ إبليس بخلقه؛ وتعريضه وفسادهم عند خلقه بسوء[1] اختيارهم، وقد أسلفنا تحقيق القول فيه، فهذا هو الكلام علىٰ هذا الفصل.



(١) (بسو) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الثاني
## في حُسن التبقية والاحترام لبعض المكلفين

**اعلم** أن هذا الفصل قد اشتمل علىٰ صور قد وقع فيها خلاف بين الشيوخ ونحن نذكر كل صورة منها بانفرادها، ونحقق الكلام فيها بمشيئة الله تعالىٰ.

**الصورة الأولىٰ**: في تبقية المؤمن الذي يعلم من حاله أنه يكفر لو بقىٰ، اتفق شيوخ البصريين علىٰ جواز هذه الصورة وحسنها، وأما شيوخ البغداديين فمنعوها وأوجبوا الاحترام فيمن هذه حاله جريًا علىٰ مذهبهم في الأصلح[١] واعتمادًا عليه، ويزعمون أن من هذه حاله فإن احترامه هو أنفع له، لأن في احترامه سلامته عن الكفر ودوامه علىٰ الإيمان، فلهذا أوجبوا علىٰ الله تعالىٰ احترامه، والحق هو الأول، لأن[٢] كفره من جهة نفسه، فكما حسن تكليفه وإن علم من حاله الكفر، فهكذا يحسن تبقيته وإن علم أنه يكفر، لأن التبقية إحسان من جهة الله وتفضل من عنده كالابتداء بالتكليف، فكما وجب القول بحسنه فهكذا الكلام في التبقية.

**الصورة الثانية**: وهي معاكسة للأولىٰ في تبقية الكافر الذي يعلم من حاله أنه يؤمن لو بقىٰ، فهذه الصورة اختلف فيها الشيخان:

**فذهب الشيخ أبو علي** إلىٰ أن: هذه التبقية واجبة علىٰ الله تعالىٰ، وزعم أن مع التبقية تحصل البغية بالتكليف، وقال: إن احترام مَن اُحترم مِن الكفار وهم علىٰ صفة الكفر إنما يحسن لما كان المعلوم من حالهم أنهم لو بقوا لم يحصل منهم إيمان، فأما لو علم حصول الإيمان من جهتهم وجبت تبقيتهم لا محالة.

**وذهب الشيخ أبو هاشم** إلىٰ أن: هذه التبقية غير واجبة لأمرين:

**أما أولاً**: فلأن هذه التبقية إحسان من جهة الله؛ فلا وجه لإيجابها.

---

(١) (الاصالح) في النسخة (ب)، (الاصلح لح) في (ج). (٢) (لىن) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثانيًا**: فكما لم يجب الاحترام في الصورة الأولىٰ بموافقة الشيخ أبي عليّ علىٰ ذلك، فهكذا الكلام في هذه الصورة لا تجب التبقية أيضًا.

فهذا ما يتعلق بالاحترام والتبقية، ونلحق بها صور تتعلق بالتكليف نردفها بها.

**الصورة الثالثة**: وهي أن الله تعالىٰ إذا علم أنه كلف زيداً في هذا اليوم عصىٰ[١] وكفر، فإن كلفه في يوم آخر أطاع وآمن، فهل يحسن تكليفه في اليوم الذي يعصي فيه أو لا يجوز ذلك؟

**فنقول: اختلف الشيوخ في هذه الصورة:**

**فأما الشيخ أبو هاشم** فكلامه فيها مختلف؛ فمرة قال: بأنه يجوز، ومرة قال: بأنه لا يجوز، وحكىٰ عنه الشيخ أبو عبدالله الوقف في هذه المسألة.

**وأما الشيخ أبو عبدالله فقال**: إن تكليفه في اليوم الذي يعصي فيه لا يجوز، وقال إنه سوء نظر المُكلَف لا يجوز علىٰ الله.

**وأما قاضي القضاة** ففصّل القول في ذلك؛ وقال: إن كان مقدار الثواب المستحق علىٰ التكليف في اليومين علىٰ سواء من غير زيادة ولا نقصان، وجب تكليفه بالفعل الذي يطيع فيه ولا يجوز خلافه، وإن كان مقدار الثواب المستحق علىٰ التكليف في اليومين يختلف حاله في الزيادة والنقصان جاز تكليفه في اليوم الذي يعصىٰ فيه إذا كان ثوابه زائداً علىٰ اليوم الآخر.

**الصورة الرابعة**: إذا علم الله أنه إذا كلف زيداً فعلاً من[٢] الأفعال فإنه يكفر ويعصي، وإن كلفه فعلاً آخر فإنه يؤمن ويطيع، فهل يحسن تكليفه الفعل الذي يعصي فيه أو لا يحسن؟

**فنقول**: هذه الصورة كالصورة التي قبلها من غير فرق ولا اختلاف فيها بين الشيوخ علىٰ ما قررنا في اختلاف الزمانين.

---

(١) (اعصىٰ) في النسخة (ب). (٢) (زيداً فعلام) في النسخة (ب).

**والمختــار: ما ذكره قاضي القضاة في «مســألة الوقتين»**، لأنه إذا كان في تكليفه بأحد الفعلين مزيد ثواب علىٰ تكليفه بالفعل الآخر فغير ممتنع أن يحسُن تكليفه بالفعــل الذي يكفر فيه دون الفعل الذي يطيع فيــه لأنه قد حصل في أحد الفعلين مزيد فائدة لا يقوم غيره مقامه فيها، فأما إذا كان ثواب الفعلين علىٰ ســواء وجب تكليفه بالفعل الذي يطيع فيه لا محالة.

**الصورة الخامسة**: إذا علم الله من حال بعض المُكلَفين أنه لو كلفه بصلاة سادسة لعصىٰ في هذه الصلوات الخمس، فاتفق الشـيخان علىٰ قبح هذا التكليف، وزعما أن مــا هذا حاله يكون مفســدة، كما إذا كان المعلــوم أنه لو كلف زيداً لكفر عمرو، ولــو لا تكليفه إياه لــم يكفر، فكما أن هذا التكليف يكون قبيحًا، فهكذا ما ذكرناه، وهذا فيه نظر قد سبق تقريره، فإن ما هذا حاله من التكليف يحسن لا محالة.

**قوله**: «إن هذه الصورة[١] المفسدة».

**فلهذا قلنا**: إنه يقبح، قلنا: إن حقيقة المفســدة هو ألا يكون له غرض في إيجاد ذلــك الفعل وإحداثه إلا الاستفســاد، فعلىٰ هذا يقبح بلا[٢] إشـكال. فأما إذا كان غرض آخر يســتقل به؛ لم يكن من المفســدة في شيء، فظهر بما ذكرنا أنه لا مانع من التكليف بهذا الفعل الذي ذكرناه، وإن كان المعلوم أنه يعصي فيه.

**الصــورة السادســة**: إذا كان ها هنا فعلان، والقدر المســتحق علــىٰ كل واحدٍ منهمــا قدر واحد من غير زيــادة في أحدهما ولا نقصان، وكان المعلوم أن العاقل لــو كلــف أحدهما لأمــر وأطاع، ولــو كلف الفعــل الآخر لكفر وعصــىٰ، فليس في هــذا إلا أحــد وجهين: إمــا أن يكلف العاقــل هذين الفعلين جميعــًا، وإما أن يكلف الفعل الذي[٣] يعلم أنه يطيع فيه، ولا يكلف الفعل الذي يعصي فيه، وهذا

(١) (هذا بصورة) في النسخة (ب، ج). (٢) (بلىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٣) (انه) في النسخة (ب).

مخالـف لما ذكرنا في التكليف بصلاة سادسـة، فلهـذا قضينا بقبح هذا دون ذاك، لظهور الفرق بينهما.

**فقد عرفت بما ذكرنا** تفصيل القول في هذه الصورة وما يقبح منها وما لا يقبح، وما لم نذكره منها فهو في الحقيقة راجع إليها، ومن أحاط بما ذكرناه ها هنا أمكنه الوقوف علىٰ حقيقة القول في غيرها.



## الفصل الثالث
## في الآلام النازلة من جهة الله تعالى

**اعلم** أن الكلام في الآلام واسع والمسائل فيها كثيرة، وقد وعدنا ألا نذكر في كتابنا هذا إلا ما يتعلق بخصوص الأمور الإلهية[١] والأفعال الحكمية، لأن الكلام في غيرها يُخرجنا عن مقصد الكتاب، والذي نريد ذكره يشتمل علىٰ تمهيد ومسائل ثلاث.

**أما التمهيد** فنذكر فيه أقاويل الناس في الآلام ثم نبطلها[٢]، فهذان بحثان.

**البحث الأول: في حكاية أقاويل الفرق:**

**اعلم** أن الجهل بوجه حُسن هذه الآلام النازلة بالحيوانات صار سبباً[٣] للقول بأقوال رديئة[٤] باطلة.

**فذهب الملاحدة** إلىٰ أن الآلام كلها قبيحة ولا يدخلها الحُسن علىٰ حال، لمنافرتها للطباع ومخالفتها لها، فلما قالوا بهذه المقالة اعتقدوا إلهين؛ أحدهما يفعل الألم، والآخر يفعل اللذة، لاعتقادهم أن الفاعل الواحد لا يفعل الضدين.

**وذهبت المجبرة** إلىٰ أن الاعتبار في حُسنها بحال فاعلها، فما كان من جهة الله تعالىٰ فهو حَسن بكل حال علىٰ أي جهة وقع، لأنه يقال: لا يعقل في حقه قبح ولا حُسن في أفعاله كلها، بل يفعل ما يشاء لأنه مالك ورب.

**وذهب بعض الملاحدة** إلىٰ أن وجه حسنها هو الاستحقاق ولا وجه لحسنها[٥] إلا هو، ولما رأوا[٦] ما يقع من الآلام في الأطفال والبهائم ومن لا يعقل الاستحقاق

---

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٢) (نبـــــطلها) في النسخة (ب).
(٣) (سبابًا) في النسخة (ب).
(٤) (رديه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (يحسنها) في النسخة (ب).
(٦) (رأو) في النسخة (ب، ج).

في حقـه، فزعـم بعضهم أنها كانت في هياكل أخر غير[١] هـذه؛ غضب فيها، وهؤلاء هم عدد قليل من ملاحدة الثنوية المنكرين للمعاد في الآخرة.

**ومنهم من أنكر المحسوس** وقال: إنها لا تألّم كما يحكىٰ عن البكرية[٢] وأكثر من يقول بالتناسخ في هذه الهياكل هم المنكرون للمعاد الأخروي علىٰ حد ما جاءت به الشريعة من ملاحدة الثنوية والباطنية، وأما البكرية فلم يمكنهم القول بمذهب أهل الهياكل لالتزامهم بالإسلام وتمسكهم به، فهذه حكاية أقوال الفرق.

**البحث الثاني: في بطلان مقالتهم:**

**والمعتمد في بطلانها مسلكان:** جملي وتفصيلي:

**المسـلك الأول منهمـا من حيث الإجمـال:** وتقريره: هـو أن هـذه الآلام من جملة الأفعـال، وقد قررنا فيما سـبق أن الاعتبـار في التقبيح ليس إلا بالوجـوه التي تقع عليها الأفعال فربما وقعت علىٰ وجهٍ فتقبح كالظلم والجهل والكذب، وربما وقعت علىٰ وجهٍ فيحسـن كالإنصاف والشكر والإحسـانات وغير ذلك من الوجوه من أي فاعلٍ وقعت، ولا تختص في وقوعها علىٰ هذه الوجوه بفاعل دون فاعل، وقد قررنا ذلك بأدلةٍ نفيسة[٣] فلا وجه لتكريرها، وإذا كان الأمر كما حققناه فقد بطل كلام هذه الفرق في إسناد قبحها إلىٰ هذه الوجوه التي زعموها، فهذا مسلك جملي لا يختص بفريق منهم دون فريق.

---

(١) (عس) في النسخة (ب).

(٢) **البكريـة**: أتبـاع بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد وكان يوافق النَّظام فىٰ دعواه أن الانسـان هو الروح دون الجسـد الـذىٰ فيه الروح ويوافق أصحابنا فىٰ إبطال القول بالتولّـد وفىٰ أن الله تعالىٰ هو المخترع الألم عند الضـرب وأجاز وقوع الضرب من غير حدوث ألم وقطع بعدها كما أجاز ذلك أصحابنا وانفرد بضلالات أكفرتـه الأمـة فيها منها منها قوله بـأن الله تعالىٰ يرىٰ فىٰ القيامة في صورة يخلقهـا وأن يكلم عباده من تلك الصـورة ومنها قوله فىٰ الكبائر الواقعة من أهل القبلة أنها نفاق وأن صاحب الكبيرة منافق وعابد للشـيطان وإن كان مـن أهـل الصلاة وزعم أيضـًا أنه مع كونه منافقًا مكذب لله تعالىٰ جاحـد له وأن يكون فىٰ الدرك الأسفل من النار مخلدًا فيها وأنه مع ذلك مسلم ومؤمن ثم إنه طرد. الفرق بين الفرق، البغدادي، ٢٠٠.

(٣) (نفييه) في النسخة (ج).

**المسلك الثاني: من حيث التفصيل**: بأن نفرد[١] على كل واحد من هذه الفرق كلامًا يخصه.

**فنقول: أما الملاحدة** فقد سبق الرد عليهم في فساد مقالتهم في «التوحيد»، وذكرنا أن العقلاء يعلمون بالضرورة استحسان مجمل هذه المشاق والآلام جلبًا للنفع ودفعًا للضرر، وجحد هذا[٢] أو إنكاره هو مكابرة وعناد[٣].

**وأما المجبرة** فقد مضى الكلام عليهم أيضًا وأوردنا عليهم إلزامات شنيعة[٤] على القول بأن التحسين والتقبيح بالشرع.

**وأما الملاحدة** الذين قالوا به؛ لا وجه لحسنها[٥] إلا الاستحقاق فقط، فقد أخطأوا في الحصر، فإنَّا كما نعلم بالعقل كون الاستحقاق وجهًا في حسن الإيلام، فهكذا أيضًا نعلم أن جلب النفع ودفع الضرر وجهًا في حسن الإيلام.

وأحسب أن هؤلاء لا يذهبون إلى أن الألم لا يحسن من جهة العقلاء إلا لما ذكروه من الاستحقاق، فإنَّا نعلم بالضرورة من حال العقلاء تحملهم الآلام من أجل النفع ودفع الضرر، فلعلهم يعتقدون ذلك في حق الله تعالى، وهو باطل أيضًا كما سنقرره من بعد بمشيئة الله تعالى.

فأما إنكار البكرية لإيلام الأطفال والبهائم فهو مكابرة، فلا وجه للكلام معهم فيه، وأما من قال: بالهياكل فتحكم وهذيان لا مستند له، وهي مقالة المنكرين للمعاد، وسيأتي الكلام على منكريه، ونبطل مذاهبهم بعون الله تعالى.

فهذا هو الذي أردنا من تمهيد الباب، ونشرع الآن في ذكر المسائل.

---

(١) (ينفرد) في النسخة (ب، ج).

(٢) (هذد) في النسخة (ب).

(٣) راجع السفر الثاني من هذا الكتاب.

(٤) (سبعه) في النسخة (ب)، (سيبعه) في (ج).

(٥) (يحسنها) في النسخة (ب).

**المسألة الأولىٰ: في بيان الوجوه التي يحسن الإيلام من الله تعالىٰ لأجلها:**

ذهب جماهير المعتزلة إلىٰ أن فعل الألم الذي لا يكون فعله علىٰ جهة العادة لا يحسن من الله تعالىٰ إلا[1] لوجوه ثلاثة.

**وقلنا:** «الألم الذي لا يكون فعله علىٰ جهة العادة» نحترز[2] به عمن ألقىٰ[3] صبيًا في النار، فإن هذا الألم من جهة الله تعالىٰ وهو ظلم لأنه في الحكم كأنه من جهة الملقي، وليس ظلمًا من جهة الله تعالىٰ ولا فيه وجه من وجوه الحُسن، فلهذا وقع الاحتراز منه.

**الوجه الأول: أن يكون مفعولاً علىٰ جهة الاستحقاق:** وما يفعل من الألم من جهة الله علىٰ وجه الاستحقاق **فله حالتان:**

**الحالة الأولىٰ:** أن يكون حاصلاً في الدنيا، وهذا نحو إنزال الحدود علىٰ المُصّرين، ونحو ما يحصل بالكفار والفساق من الآلام والمصائب، فإنه يجوز أن تكون حاصلة لهم علىٰ جهة العقوبة لاستحقاقهم لها، هذا علىٰ قول أبي علي، وقد منع منه أبو هاشم وقال: «إن نزولها بهم إنما هو علىٰ جهة الامتحان والبلوىٰ، ولا يمكن أن تكون عقوبة مع بقاء التكليف».

**والحق ما قاله أبو علي** وقد أشار إليه الشرع، لقوله: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ أَوۡ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمۡ﴾ [الرعد: ٣١]، وغير ذلك من الآيات التي تدل[4] علىٰ تعجيل بعض العقوبة لهم في الدنيا بكفرهم وعصيانهم.

**الحالة الثانية:** أن يكون حاصلاً في الآخرة، هذا نحو إنزال العقوبة بالكفار والفساق في الآخرة.

**الوجه الثاني: في حُسن إنزال الألم من الله تعالىٰ من أجل الاعتبار ولاستصلاح الخلق**[5] وهذا لا يكون إلا في الدنيا، لأنه لا يفعل إلا من أجل التكليف والمقصود

---

(١) (إلا) مكررة في النسخة (ب، ج).

(٢) (نحدر) في النسخة (ب).

(٣) (ألقا) في النسخة (ب، ج).

(٤) -(تدل) في النسخة (ب).

(٥) (للخلق) في النسخة (ب، ج).

هو الاعتبار واستحقاق العوض إنما هو علىٰ جهة التبعية ليخرج عن كونه ظلماً، وإنما جعل الأصل هو الاعتبار لأنه إذا كان فيه وجه اعتبار فهو لطف، ووجب القول بوجوبه، وربما يجري في كتب المتكلمين أنه مفعول للأمرين جميعاً، أعني العوض والاعتبار، والأولىٰ هذا التلخيص الذي ذكرناه، لأن للاعتبار مزية علىٰ العوض من أجل كونه لطفاً كما حققناه.

**الوجه الثالث: الإيلام بإلزام المشاق العظيمة من أجل التعريض للدرجات الرفيعة** والمنازل العالية، والمنافع[١] السنية التي لا يمكن الابتداء بمثلها، وهذا كما نقوله في الإيلام بمشاق التكليف فإنه قد تقرر في العقول أنه لا فرق بين إنزال الشاق وإلزام المشاق، فإذا حسن من الله تعالىٰ إنزال الشاق لما ذكرناه؛ حسن منه أيضاً إلزام المشاق للتعريض أيضاً.

فهذه هي الوجوه التي يحسُن من الله تعالىٰ الإيلام لأجلها.

**المسألة الثانية: في ذكر الوجوه التي يتعذر فعل الألم لأجلها من جهة الله[٢]:**

**اعلم** أنه ربما [٣] التبس الحال في بعض الوجوه، فيقال: إن الله تعالىٰ يفعل الألم لأجلها وليس الأمر كذلك، وجملة ما يشتبه الأمر فيه من ذلك وجوه أربعة:

**الوجه الأول**: زعم عبَّاد أن الإيلام من جهة الله تعالىٰ يحسُن لأجل الاعتبار وإنما يحصل في الألم من الاعتبار والاستصلاح المكلَّف يكفي في حسنه من غير حاجة إلىٰ حصول عوض في مقابلته، وهذا فاسد، فإنَّا نقول: هذا الألم الذي فرضناه مصلحة[٤] واعتباراً لا يخلو[٥] حاله إما أن يكون نازلاً بمكلف أو غير مكلف فإن كان نزوله بغير[٦] مكلفٍ كان ظلماً، إذ لا نفع فيه ولا دفع ضرر لمن نزل به، وإيلام

---

(١) (والمنا) في النسخة (ب).
(٢) +(تعالىٰ) من إضافة الناسخ في النسخة (ج).
(٣) (اعلم ربما أنه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (مصالحة) في النسخة (ب).
(٥) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (بعد) في النسخة (ب، ج).

الغير لأجل مصلحة[١] غيره يكون ظلماً لا محالة، وإن كان نازلاً بالمُكلَف كان بصفة الظلم أيضاً إذ لا نفع فيه ولا ضرر، وهذه هي حقيقة الظلم.

**لا يقال:** هلاّ كان الثواب المستحق في مقابلة فعل الواجبات وترك[٢] المقبحات كافياً في حسن هذا الألم من غير حاجة إلىٰ العوض، لأن المقصود هو ألا يخلو حسنة[٣] الألم عن النفع، ومنافع الثواب كافية في ذلك.

**لأنَّا نقول:** هذا فاسد، فإن تلك المنافع إنما هي مستحقة في مقابلة مشاق التكليف في التروك والأفعال، فتبقىٰ حسنة[٤] الألم خالية عن نفع يقابلها، فلهذا وجب لا يخلو[٥] عن نفع هو العوض.

فهذا ملخص ما عوّل عليه المعتزلة في بطلان مذهب عبَّاد.

**الوجه الثاني: زعم أبو علي في قول له قديم** أن الإيلام يحسن من الله تعالىٰ لأجل العوض من غير حاجة إلىٰ الاعتبار، وكأنه لما ذهب إلىٰ أن العوض دائم وأنه لا يجوز فعله ابتداء، قال بهذه المقالة، وذهب أخيراً إلىٰ موافقة قول الشيوخ من أنه لا يحسُن الإيلام لما كان[٦] العوض فقط، وأنه لا بد من الاعتبار فيه.

**ويدل علىٰ بطلان قوله الأول:** هو أن هذه المنافع المستحقة علىٰ الألم يمكن الابتداء بها، وبمثلها؛ فالإيلام وإيجاد هذه يكون عبثاً لا فائدة فيه ولا يشبهه[٧] هذا منافع الثواب، فإنه لا يجوز الابتداء بمثلها، بل لا بد من الإيلام بمشاق هذه التكاليف ليحسُن إيصالها، ولا يشبه هذا ما إذا كان فيه اعتبار، فإنه إذا كان فيه مصلحة[٨] وألطاف[٩] وجب فعله لاستصلاح فظهر بما حققناه أنه لا بد في فعل

---

(١) (مصالحة) في النسخة (ب).
(٢) (وتروك) في النسخة (ب).
(٣) (حيه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (حييه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (لملكان) في النسخة (ج).
(٧) (يسبيه) في النسخة (ج).
(٨) (مصالحه) في النسخة (ب).
(٩) (ولطلف) في النسخة (ب، ج).

الألم من مراعاة الأمرين جميعًا فيخرج بالعوض عن كونه ظلمًا وبالمصلحة[١] عن كونه عبثًا، فهذا منتهىٰ كلام الشيوخ.

**الوجه الثالث**: ربما يلتبس الحال في أن الله تعالىٰ هل يجوز أن ينزل الألم لمكان دفع الضرر، وهذا لم يقع فيه خلاف بين الشيوخ في فساده، بخلاف الوجهين الأولين كما ذكرناه، واحتجوا علىٰ فساد هذا القول بأن الضرر المدفوع لا يخلو[٢] حاله إما أن يكون من جهة الله تعالىٰ أو من جهة غيره، فإن كان من جهة الله تعالىٰ فلا يخلو[٣] حاله إما أن يكون مصلحةً أو مفسدةً، فإن كان مصلحةً وجب فعله، ولا سبيل إلىٰ دفعة، وإن كان مفسدةً وجب تركه لقبحه، ولا يحسن الألم لأجل أنه تعالىٰ لا يفعل قبيحًا، وإن كان من جهة غير الله، فلا يخلو[٤] حاله إما أن يكون من جهة مُكلِف أو غير مُكلِف، فإن كان من جهة غير مُكلِف فإن كان مصلحة[٥] فلا يجوز دفعه، وإن كان مفسدة وجب منعه بالإلجاء[٦] وكفه من غير حاجة إلىٰ أن يفعل ألمًا من أجل دفعه، وإن كان من جهة مكلف فإن كان مصلحة[٧] فلا يجوز دفعه، فتعود المصلحة[٨]، وإن كان مفسدة وجب منعه بالوعيد والزجر له من غير حاجة إلىٰ ألم يفعله لدفعه.

**فثبت بما ذكرنا** أنه لا يجوز أن يفعل الألم من جهة الله تعالىٰ لأجل دفع المضرة.

**الوجه الرابع**: ربما يلتبس الحال فيقال: إذا كان الله تعالىٰ قد أنعم علينا بضروب من النعم الجزيلة والعطايا العظيمة كالقدرة والعقل والشهوة والحياة وغير ذلك من النعم التي لا يمكن عدها وإحصاؤها، فهلّا جاز أن يمنحنا بشيء من الآلام والمشاق من أجل ذلك كما جاز في حق الوالد مع ولده، فإنه يحسن منه أن يكلفه

---

(١) (وبالمصالحة) في النسخة (ب).
(٢) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (مصالحة) في النسخة (ب).
(٦) (بالانجا) في النسخة (ب).
(٧) (مصالحه) في النسخة (ب، ج).
(٨) (المصالحة) في النسخة (ب).

شيئًا من المشاق لأجل ما سبق من نعمته عليه، فإذا حسُن ذلك في حق الوالد مع ولده فلأن[1] يحسُن في حق الله أولىٰ وأحق، لأن نعمة الوالد علىٰ ولده هي من نعمة الله، وهذا فاسد، فإن من أنعم علىٰ غيره ثم أمكنه استخدامه علىٰ وجهٍ لا يشق علىٰ المنعم عليه، فإنه يقبح منه تكليفه بالأعمال الشاقة لأجل النعم السالفة، ولهذا فإن أحداً لو دفع إلىٰ إنسان ألف دينار ثم أخذ يضربه ويكلفه الأفعال الشاقة، فإن العقلاء يستقبحون ذلك منه، فأما ما يذكر في حديث الوالد مع ولده، ففي كلامنا ما هو احتراز عنه.

فإنَّا قد ذكرنا أنه يقبح تكليف الأفعال الشاقة من أجل النعم السالفة مع إمكان ألا يجعلها شاقة، والوالد لا يمكنه أن يجعل الفعل شاقًا، فلهذا حسُن منه الاستخدام بخلاف مسألتنا، فإن الله يمكنه أن يجعل الفعل غير شاق علىٰ العباد، فلما جعلها شاقة وجب أن يكون في مقابلتها ما يجبرها من المنافع[2]، فبطل أن يقال: إن الله يؤلمنا بشيء من هذه المشاق لأجل سوالف نعمهِ.

وسيأتي لهذا مزيد تقرير في استحقاق الثواب بالطاعة في[3] باب «الوعيد» بمشيئة الله.

**المسألة الثالثة: في كيفية الإيلام من جهة الله تعالىٰ:**

**اعلم** أن ما[4] يفعله الله تعالىٰ من الآلام وينزله بالمكلفين وغيرهم لا يحتاج في إنزالها بهم إلىٰ اعتبار رضاهم سواء كانت مستحقة أو غير مستحقة، أما ما كان منها مستحقًا كالمضار الحاصلة في الآخرة والعقوبات المعجلة في الدنيا للكفار والفساق؛ فلا كلام في أنه لا يحتاج إلىٰ اعتبار رضاهم في إنزالها بهم، وأما ما كان منها ليس مستحقًا نحو ما ينزله الله من الآلام من أجل العوض والاعتبار، ونحو ما يفعله من إلزام المشاق لأجل التعريض للثواب، فإن الله تعالىٰ لسعة كرمه وعظيم

(١) (فلا) في النسخة (ب).
(٢) +(فع) في النسخة (ج).
(٣) (من) في النسخة (ب، ج).
(٤) (إنما) في النسخة (ب، ج).

إحسانه إنما حسن منه إنزال الآلام بنا من غير مراضاة في حقنا لأمرين:

**أما أولاً**: فلأنه لا يحسن الإيلام من الله لمجرد العوض فقط كما حققناه على أبي علي، بل لا بد من طريقة الاعتبار مضمومة إلى العوض لما ذكرناه فيما سبق.

**وأما ثانياً**: فلأن العوض المستحق على الله تعالى لا بد وأن يبلغ في مقداره مبلغاً عظيماً لا يتفاوت العقلاء في اختيار الإيلام[1] لأجله، وهذان الوجهان لا يحصلان إلا في حق الله تعالى، فلهذا حسن الإيلام من جهته من غير اعتبار الرضا.

**نعم** هل يحسن من جهة الواحد منَّا إيلام غيره من غير اعتبار مراضاة، فيه خلاف بين المتكلمين، فالذي ذهب إليه الشيخ أبو علي أنه لا يحسن الإيلام إلا بالرضا من المؤمن وإن بلغ مبلغاً عظيماً، سواء كان في نفع أو دفع ضرر فلا بد من مراعاة الرضا، وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أن الإيلام يحسن من غير مراضاة إذا كان النفع ودفع الضرر مبلغاً عظيماً، فأما إذا لم يبلغا هذا المبلغ لم يحسن.

وقال أبو علي: أن حُسن مثل هذا إنما يعلم من جهة الشرع، فأما العقل فلا، فأما الكلام في العوض فسنفرد فيه باباً يخصه ونذكر أحكامه، وما يتعلق بحقائق القول فيه بمشيئة الله.



(١) (الايلالام) في النسخة (ب).

## القول فيما ننفيه عن الله تعالى وغيرنا يثبته.

وهو القول بأن الاستطاعة مع الفعل وأن القدرة موجبة لمقدورها، وقبل الخوض في المقصود نذكر تحقيق الخلاف في إيجاب القدرة وكيفية تأثيرها في الفعل.

**فنقول: ذهب أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة إلىٰ أن:** القدرة ليست موجبة لمقدورها بمعنىٰ أن حال ما يفعل الإنسان الفعل يمكنه ألا يفعله، وأنها صالحة للضدين بمعنىٰ أنه حال ما يمكنه أن يتحرك يمنةً يمكنه أن يتحرك يسرةً، وحال ما يمكنه فعل الحركة يمكنه فعل ضدها من السكون، فهذا مذهب المحققين من العدلية.

**وأما المجبرة:** فإنهم مجمعون علىٰ القول بأن صدور الأفعال من جهة العبد إنما هو بالإيجاب الضروري كهويّ الثقل والمرمي من شاهق بالنزول ولا يختلفون في ذلك، لكن اختلافهم في الإيجاب والصلاحية في حق القدرة، وجملة مذاهبهم ثلاثة:

**المذهب الأول: قول متقدميهم:** وهو أن القدرة موجبة لمقدورها لذاتها، لا يمكن انفكاكه عنها بحال، وأنها غير صالحة للضدين، بمعنىٰ أن لكل مقدور قدرة، وأن ما يصلح لإيجاد الحركة لا يصلح لإيجاد السكون.

**المذهب الثاني: قول متأخريهم** كأبي حامد الغزالي، وصاحب «النهاية» وهو أن القدرة صالحة للضدين وأن الإيجاب مضاف إلىٰ الداعية، فيزعمان أن عند حصول الداعية يجب وجود الفعل لا محالة، وقبل وجود الداعية يستحيل وجوده.

**واعلم** أن الفرق بين هذا وبين الذي اخترناه وحكيناه عن الشيخ أبي الحسين في مسألة المخلوق يتضح من وجهين:

**أحدهمـا**: أن القدرة وإن كانت مصححةً للفعل فهـي المؤثرة في وجوده عندنا، وعندهم أن الموجود مضاف إلىٰ قدرة الله تعالىٰ.

**وثانيهما**: أن الداعي عندنا يجب عنده الفعل لأنه شـرط فيه، وعندهم أن الفعل إنما يجب عند الداعية لأن الله تعالىٰ أجرىٰ العادة بخلو الفعل عنده وليس شـرطـًا فيه، فافترقا.

**المذهـب الثالث**: وهو أن القـدرة صالحة لإيجاد الضديـن موجبة لمقدورها؛ خـلا أنها لا توجـب وجوب مقدورهـا إلا عند حصـول الإرادة الجازمة، فمتىٰ لم تحصل الإرادة المرجحة استحال وجود الفعل، وهذا هو المحكي عن عبد الملك الجويني وأبي إسحاق الاسفراييني.

**فهذا ملخص أقوالهم** في كيفية تأثير القدرة؟ فحصل حينئذٍ من مجموع ما ذكرناه أنهـم متفقون علىٰ القـول بالإيجاب وإن اختلفوا في كيفيته كمـا حققناه عنهم، فإذا تمهـد ما قلناه، فلنذكر بطلان مقالتهم علىٰ ما أجمعوا عليه من القول بالإيجاب ثم نذكر شُبههم، فهذان فصلان.



## الفصل الأول
## في إقامة الدلالة على بطلان قولهم بالإيجاب في القدرة

والمعتمد فيه مسالك:

**المسلك الأول**: هو أن القول بأن القدرة موجبة لمقدورها يؤدي إلىٰ التكليف بما لا يطاق، والتكليف بما لا يطاق محال. فالقول بالإيجاب في القدرة محال.

**وإنما قلنا**: «إن القول بأن القدرة موجبة لمقدورها يؤدي إلىٰ التكليف بما لا يطاق»، فهذا ظاهر، لأنها إذا كانت موجبة للمقدور فحيث حصلت وجب حصول المقدور، ومتىٰ لم تكن حاصلة استحال وجود المقدور، وقد علمنا قطعًا أن الكافر مُكلَف بالإيمان في حال كفره، فلو كانت قدرة الإيمان موجودة فيه؛ لكان الإيمان موجوداً منه، فلما لم يوجد دل علىٰ عدم القدرة عنه، فلهذا كان تكليفه بالإيمان تكليفًا بما لا قدرة له عليه ولا يطيقه، وهذا هو مقصودنا.

**وإنما قلنا**: «إن التكليف بما لا يطاق محال»، فلأمور ثلاثة:

**أما أولاً**: فلأنَّا نعلم بالضرورة استحالة تكليف الأعمىٰ[1] بنقط المصحف علىٰ جهة الصواب، وتكليف الزَمِن بالطيران، ونعلم بالضرورة أن طلب مثل هذا والأمر به يعد سفهًا عند العقلاء، والله يتعالىٰ عن ذلك.

**وأما ثانيًا**: فلأن التكليف بالشيء لا بد وأن يكون معقولاً في نفسه، متصوراً متميزاً أو المحال لا يمكن أن يعقل، ولا يمكن تصوره، فاستحال وقوع التكليف به، ولهذا فإن العقلاء يُفرّقون بين أن يقول الإنسان لغيره هات السماء وبين أن يقول هات الكوز، فيهزأون به ويسخرون بعقله إذا طلب السماء، ولا يسخرون إذا طلب الكوز، ولا وجه لذلك[2] إلا لأنه طلب ما لا يطاق، ولا يتصور وجوده منه.

---

(١) (الأعمال) في النسخة (ب)، (الاعما) في (ج).(٢) (للذلك) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثالثًا**: فلو جاز من الكافر الإيمان مع استحالته منه، لجاز أمر الجمادات بالقيام والقعود، ولجاز تكليفها بالعبادات وإرسال الرسل إليها، واستحالة ذلك معلومة بالضرورة، فلا نحتاج فيها إلىٰ الإطناب.

**المسلك الثاني**: إلزامي:

**وتقريره**: هو أن الكافر في تكليفه الإيمان حاله كحال العاجز، وقد ثبت أن تكليف العاجز محال، فيجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان مثله في كونه محالاً.

**وإنما قلنا**: «إن تكليف الكافر بالإيمان[١] مثل تكليف العاجز»، فلأنهما مستويان في عدم القدرة علىٰ الإيمان، ولا نعني بالمماثلة إلا في ذلك.

**وإنما قلنا**: «إن تكليف العاجز محال». فلأمرين:

**أما أولاً**: فلأنه لا خلاف بيننا وبين من يخالفنا في هذه المسألة في أن تكليف العاجز بالإيمان يقبح، إذ لا قدرة له عليه.

**وأما ثانيًا**: فلأن استحالة ذلك معلومة بالضرورة، فلا نحتاج فيه إلىٰ إيراد الدلالة، فيلزم مما ذكرناه ألا يكون الكافر مكلفًا بالإيمان لما ذكرناه.

**لا يقال**: إن بين الكافر والعاجز فرقًا من وجوه ثلاثة:

**أما أولاً**: فلأن الكافر متمكن من تحصيل الإيمان ويصح وجوده عنده، والعاجز لا يمكنه ذلك علىٰ وجهٍ من الوجوه.

**وأما ثانيًا**: فلأن الكافر لو شاء لآمن بخلاف العاجز، فإنه لا يعقل منه وجود الإيمان سواء شاءه[٢] أو لم يشاءه[٣].

**وأما ثالثًا**: فلأن الكافر مطلق مخلىٰ[٤] يتصور منه وجود الإيمان، والعاجز ممنوع يستحيل منه[٥] وجود الإيمان.

---

(١) (بالايما) في النسخة (ب).

(٢) (شاه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يشاه) في النسخة (ب، ج).

(٤) (محلىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٥) -(منه) في النسخة (ج).

وإذا كانت هذه الفروق ممكنة بين العاجز والكافر استحال أن يقال إنهما مثلان مع افتراقهما في هذه الوجوه.

**لأنَّا نقول:** إنَّا لا نعني بتماثلهما في جميع الوجوه حتىٰ لا يعقل افتراقهما في وجهٍ واحدٍ، فهذا فاسد، وإنما نريد إنهما مستويان في وجهٍ واحد وهو عدم القدرة علىٰ الإيمان، وهذا لا بد للخصم من تسليمه، وإلا كان إنكاره مكابرة وعناداً، وفيه حصول غرضنا من التسوية بينهما فيما ذكرناه.

**المسلك الثالث: الاستدلال بالسمع:** وقد قررنا فيما سلف أن الاستدلال بالسمع علىٰ هذه المسألة وأشباهها يصح من جهة النظر دون الإلزام، ودليلنا من الشرع قوله تعالىٰ: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَـٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [البقرة: ٢٨].

**ووجه الاستدلال** بهذه الآية هو أن القدرة لو كانت موجبةً للمقدور كما زعموه لكان يلزم أن يكون الله خالقاً للكفر في الكفار، وهذا يفسد معنىٰ الآية ويبطله.

**وبيانه من وجوهٍ خمسة:**

**أولها:** هو أن الله تعالىٰ لو كان خالقاً للكفر فيهم كما قالوه، لما جاز أن يقول: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٨] علي سبيل التقريع والتوبيخ والتهكم بهم، والتسخر من صنعهم، وهو من فعله، كما لا يجوز أن يقول: كيف تسوّدون؟ وكيف تبيضون؟ وكيف تَصّحون؟ وكيف تسقمون؟ وقد أنعمت عليكم فكما أن مثل هذا يعد من السفه والحماقة، فهكذا يلزم علىٰ مقالتهم.

**وثانيها:** أن الله تعالىٰ خلقهم للنار علىٰ مذهبهم وعَقد الكفر والضلال والشقاوة بنواصيهم، وإذا كان الأمر هكذا علىٰ مذهبهم، فكيف يصح ورود التوبيخ والتقريع لهم علىٰ فعل الكفر؟ وكيف يُلامون عليه وهو فعله وأثر قدرته؟

**وثالثها**: أن الآية إنما سيقت[١] من أجل إلزام الحجة علىٰ العباد، وإذا كان الأمر هكذا؛ فكيف يليق بالحكيم أن يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، ثم يقول: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ﴾ [الإسراء: ٩٤]، ثم يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝﴾ [الإنشقاق: ٢٠]، ثم يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ۝﴾ [المدثر: ٤٩]، وهو خالق للكفر والمنع والإعـراض فيهـم، ومثل هذا لا يصـدر عن حكيم، ولو صدر مثـل هذا عن أحدنا لسُخر منه وهزئ بعقله.

**ورابعهـا**: أن الله ما ذكر قولـه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]، إلا من أجل تأكيد الحجة علىٰ العباد والمبالغة في لزومها ولو كان الأمر كما زعموه لما صح ذلك.

**وبيانه**: أن للعبد أن يقول: بناء علىٰ مذهب الجبر، وقولهم: بالإيجاب أنه عرَض في حقي عن الإيمان عارضان:

**العارض الأول**: موجب للكفر ومانع عن وجود الإيمان، فلا يمكنني ولا أستطيع خلافه أصلاً، **وذلك أمور ثمانية**:

**أما أولاً**: فلأنك علمـت مني وجود الكفر، وأني لا أقدر[٢] علىٰ مخالفة علمك، ولا علىٰ قلب علمك جهلاً.

**وأمـا ثانيـاً**: فلأنك أخبرت عـن وجود الكفر مني وليس لي قـدرة علىٰ مخالفة خبرك[٣] ولا علىٰ قلبه كذبـاً.

**وأما ثالثـاً**: فلأنك أردت مني الكفر وإرادتك موجبة لا يمكن خلافها.

**وأما رابعـاً**: فلأنك خلقت فيَّ الكفر، وأنَّا لا أقدر علىٰ إزالة فعلك ودفعة عني.

**وأما خامسـاً**: فلأنك خلقت فيَّ قدرة لا تصلح إلا للكفر فقط، فأنا غير قادر علىٰ الإيمان.

---

(١) (سبقت) في النسخة (ج).

(٢) (وايا لا يقدر) في النسخة (ب).

(٣) (حرك) في النسخة (ب).

**وأما سادساً**: فلأنك خلقت فيَّ إرادة جازمة للكفر، فلا يمكنني مخالفتها.

**وأما سابعاً**: فلأنك زينت الكفر في عيني وحسنته لي.

**وأما ثامناً**: فلأنك سلطت[1] على قلبي الطبع والختم والران[2] والغشاوة وهذه كلها موجبة للكفر ومانعة عن وجود الإيمان.

**العارض الثاني**: هو أنك لما خلقت فيَّ هذه الأسباب الثمانية الموجبة لوجود الكفر والمانعة عن وجود الإيمان سلبت عني أموراً ثمانية هي المعتبرة في وجود الإيمان وهي نقائض هذه الأمور الثمانية، فقد حصل لعدم الإيمان من جهتي أسباب ثمانية موجبة للكفر ومانعة عن الإيمان، وثمانية معتبرة في حصول الإيمان هي معدومة عني، فصارت العوارض ستة عشر عرَضاً، كلها حاصلة في حقي، وواحد منها كاف؛ فضلاً عن حصول مجموعها، فكيف يحسن توبيخي والحال هذه على الإيمان مع قيام هذه العوارض المانعة، فإذن على مذهبهم ينعكس الأمر ويصير لهم الحجة على الله، وما لله حجة عليهم.

**وخامسها**: أن الآية إنما وردت تقريعاً لهم وتوبيخاً على الكفر مع عظم النعمة بالحياة وبلوغها كل غاية، فقال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَـٰكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]، وعلى قول أهل الجبر، ومن قال بإيجاب القدرة أنه لا نعمة لله على الكفار أصلاً، لا نعمة الدين؛ ولا نعمة الدنيا، أما نعمة الدين: -فظاهر- فإن الله تعالى لم يخلق فيهم قدرة الإيمان الموجبة له. وأما نعمة الدنيا: فلأن هذه النعم الواصلة إلى الكفار في جنب[3] ما أعدّ الله لهم من العقوبة السرمدية والعذاب الا بدي، كمن قدّم إلى غيره خبيصاً[4] مسموماً، فإن ظاهرة وإن كان

(١) (سلطلت) في النسخة (ج). (٢) (والرين) في النسخة (ب، ج).

(٣) (حث) في النسخة (ب، ج).

(٤) **خبيص** [مفرد]: ج أَخْبصة: ١ - صنف من التِّين. ٢ - نوع معمول من التمر والسمن، حلواء معروف. معجم اللغة العربية المعاصرة، (١/ ٦١٠). والخبيصة هو طبق تقليدي في الخليج العربي. وهو مصنوع من الدقيق والزيت واللبن والتمر.

شـهيًا لذيذاً، ويعد نعمة، لكن لما كان باطنه مهلـكًا قاتلاً فإن أحداً من العقلاء لا يعده نعمة لإفضائه إلىٰ هلاك نفسـه، ومعلوم أن العقوبة السرمدية في الآخرة أعظم ضـرراً من ذلك السـم، فيلزمهم علىٰ هذا ألا يكون لله نعمـةً، فكيف يجوز أن يمنّ عليهم بهذه النعمة العظيمة والحال ما ذكرناه.

**والعجب من الشـيخ أبي حامـد الغزالي** حيث أنكر تكليف مـا لا يطاق، **وقال**: إن التكليـف بـه لا يُعقـل ولا يمكن تصـوره في الذهن، ومع ذلك قـال: بأن الفعل واجب الحصول بقدرة الله عند الداعية، ولا شـك أن تكليف ما لا يطاق لازم علىٰ مـن قال: بأن الفعل موجود بقدرة الله تعالـىٰ ومضاف إليها[1]، وعلىٰ قول من قال: بوجوب حصول الفعل عن القدرة، وأنه يستحيل انفكاكه عنها سواء كان الوجوب مضافًا إلىٰ القدرة وحدها أو إلىٰ الداعية معها، لأن ما كان واجبًا يسـتحيل خلافه اسـتحال التكليـف به، فحصل من هـذا أنه أنكر ما لا يطاق، وقـد قال به من حيث لا يشـعر[2]، فهذا هو الكلام علىٰ من أنكر تكليف مـا لا يطاق من المجبرة. وقال: إنـه لا يعقـل، فأما من جوّزه منهـم واعترف به منهم كصاحـب «النهاية» وغيره من الأشعرية، فنذكر شُبههم في ذلك بمشيئة الله تعالىٰ.



---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (وهو لازم للإمام) في النسخة (ج).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (وهو لازم للإمام علىٰ ما قال في الداعي) في النسخة (ج).

## الفصل الثاني
## في ذكر شُبههم والانفصال عنها

**اعلم** أن صاحب «النهاية» وغيره من الأشعرية قد جوّزوا تكليف ما لا يطاق فاعترفوا بوقوعه، وهذه مكابرة وعناد وجحد لما يعلم تأويل العقول وبدايهتها[1]، فإن كل عاقل يعلم بالضرورة علمًا أوليًا أن طلب الكتابة من الحجر، والخياطة من الشجر وأمر الجدار بالمشي مما يعد خبالاً[2] في العقل وسفهًا، فالله يتعالىٰ عن مثل هذا، فكيف لا يكون ذلك والله تعالىٰ يقول: وما جعل عليكم في الدين من حرج، وأي حرج أبلغ من تكليف ما لا يطاق، واحتجوا علىٰ ذلك بشبهٍ.

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم أمر الله الكفار بالإيمان به ورسوله، ولا شك أن الإيمان منهم محال لأن إيمانهم لو وقع منهم وقد علم الله أنهم لا يؤمنون، لكان يُفضي[3] إلىٰ انقلاب علم الله جهلاً، والجهل علىٰ الله محال. فإذن تكليفهم بالإيمان محال، لا يمكن وقوعه، وهذا هو الذي نريده.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فلا نسلم أن وقوع الإيمان من الكفار محال، ولا نسلم أن وقوعه يفضي إلىٰ انقلاب علم الله تعالىٰ جهلاً.

**وبيانه**: أنَّا نقول: إن العلم يتعلق بالمعلوم علىٰ ما هو به، والعلم تابع له، فإن كان الشيء واقعًا تعلق بوقوعه، وإن كان غير واقع تعلق بأنه غير واقع، فإذا افترضتم[4] الإيمان واقعًا لزم القطع بأن الله كان عالِمًا في الأزل بوقوعه، وإذا فرضتموه أنه غير واقع، وجب القطع بأن الله عالِم في الأزل بعدم وقوعه، وإذا كان الأمر هكذا لم

(١) (وبدايهها) في النسخة (ب).
(٢) (حالا) في النسخة (ب).
(٣) (يقضي) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فرضتم) في النسخة (ب، ج).

يلـزم من فرض وقوع الإيمان من الكفار محال، فبطل أن يقال: إن تكليفهم بوقوع الإيمان محال كما زعمتم.

**وأما ثانيـًا**: فهب أنَّا سـلمنا أن وقوع الإيمان من الكفار محال، لكنا نقول: ليس اسـتحالة وقوعه بالنظر إلىٰ ذاته كاجتماع الضدين، وإنما هو بالنظر إلىٰ علم الله[1]، وهـو صحيـح بالإضافة إلىٰ القـدرة، وإذا كان الأمر كما قلنـاه، فلم لا يجوز ورود التكليف بما هذا حاله، ولِمَ منعتم منه فبطل ما توهموه.

**الشبهة الثانية**: قولهم: صدور الفعل من جهة العبد متوقف علىٰ حصول الداعية لأن الفعـل لا يمكن وجـوده من دون هذه الداعية، ولا شـك أن وجود الفعل عند حصـول الداعيـة؛ واجب الحصـول والوقوع لا محالـة، وإذا كان الأمر هكذا كان الجبر لازمـًا وكانت التكاليف بأسرها تكليفـًا بما لا يطاق، وهذا هو المقصود.

**والجواب**: أنَّا قد بيّنا في مسألة «خلق الأعمال» أن القول بوجوب حصول الفعل عنـد الداعيـة لا يبطل الاعتبار كما زعموه، وأن معنـىٰ كونه واجبـًا هو أن له أولوية بالوجود من أن لا يوجد، وقد أسلفنا من الكلام فيه ما فيه مقنع وكفاية.

**الشـبهة الثالثة**: قالوا: أخبر الله عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٦﴾ [البقرة: ٦]، وقـال: ﴿لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝٧﴾ [يس: ٧]، إلىٰ غير ذلك من الآيات.

**فإذا تقرر هذا فنقول**: هؤلاء الأشـخاص لو آمنـوا لانقلب من الله الصدق كذبـًا والكذب علىٰ الله تعالىٰ محال، إما لأنه يؤدي إلىٰ الجهل والحاجة كما هو مذهب المعتزلة، وإما لأنه تعالىٰ صادق لذاته علىٰ مذهبنا، فإذن صدور الإيمان من أولئك محال، وهم قد كُلفوا به، وفي ذلك ما نريده من تكليف المحال.

**والجواب عن هذا** كالجواب عما ذكروه في العلم، فإنَّا نقول: إن خلاف خبر الله

---

(١) +(تعالىٰ) من إضافة الناسخ في النسخة (ج).

تعالىٰ ممكن بالإضافة إلىٰ القدرة، وإن كان يستحيل وقوعه بالإضافة إلىٰ الخبر نفسه، فلمَ زعمتم أن ما كان هذا حاله أنه تكليف بالمحال، لأنَّا قد قررنا فيما سبق أن خلاف معلومه تعالىٰ وخلاف خبره صحيح ممكن الوقوع، وإذا كان الأمر هكذا بطل قولهم: إن التكليف به يكون تكليفاً بالمحال، فبطل ما زعموه.

**الشبهة الرابعة**: قالوا: أفعال العبد مخلوقة فيه من جهة الله تعالىٰ، وما كان مخلوقاً فيه كان التكليف به تكليفاً بما لا يطاق.

**وإنما قلنا**: «إن أفعال العبد مخلوقة فيه من جهة الله تعالىٰ»، فلما مر في مسألة المخلوق.

**وإنما قلنا**: «إن أفعال العباد إذا كانت مخلوقة من جهة الله تعالىٰ، كان التكليف بها تكليفاً لما لا يطاق»، فهذا ظاهر، لأن الفعل قبل أن يخلقه الله يستحيل وجوده من جهة العبد، وبعد أن خلقه الله فيه يستحيل منه الامتناع منه، ففي كلتا الحالتين لا قدرة له علىٰ الفعل ولا علىٰ الترك، وهذا هو الذي نريده بتكليف ما لا يطاق.

**والجواب**: أنَّا لا ننكر أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة فيهم لكان التكليف بها تكليفاً بما لا يطاق، ولكنا قد أظهرنا أن أفعال العباد موجودة من جهتهم وأنهم الفاعلون لها، وكشفنا عن وجه الحق فيه، فلا حاجة بنا إلىٰ تكريره.

**الشبهة الخامسة**: قولهم: الفعل أصل في معقول حقيقة القدرة، وإذا كان الأمر هكذا استحال وجود القدرة من دون مقدورها، وهذا هو الذي[1] نريده بكونها موجبةً له، وإذا تقرر أنها موجبة كان التكليف بالأفعال تكليفاً لما لا يطاق، وهذا هو مقصودنا.

**والجواب**: أنَّا لا نسلم أن وجود الفعل أصل في معقول حقيقة القدرة فإنه يمكننا تصور ماهية القدرة، وإن لم يكن ثَمَّ مقدور أصلاً، وإنما الذي هو أصل في حقيقة

---

(١) +(هو الذي) مكرره في النسخة (ب).

القـدرة هو إمكان الفعل عند الداعية، وهذا لا ينفك عن القدرة، فأما وجوده فليس أصلاً في معقولها كما قررناه.

**فظهـر**[١] بما حققناه بطـلان هذه الشُـبهة وأن القول بتكليف مـا لا يطاق محال لا يمكـن تصوره، فضلاً عـن إثباته بالأدلة، فهذه الشُـبه التي عـوّل عليها صاحب «النهايـة» في القـول بتكليف مـا لا يطاق، قد أبطلناها، ولهم شُـبه غير هذه أعرضنا عنها لأمرين:

**أمـا أولاً**: فـلأن أكثرها مبني علىٰ إثبـات القدرة «معنىٰ»، ونحـن لا نقول به[٢]، وإنما يلزم المثبتين للمعاني من أصحاب أبي هاشم[٣] وموضع الكلام فيه كتبهم.

**وأمـا ثانيًا**: فلأن أكثرهـا ركيك لا فائدة فيـه، وإنما عوّلنا علىٰ هـذه لمّا ذكرها صاحب «النهاية» وهو الرجل فيهم.

فهـذا ما أردنا ذكره مما يجب نفيه عن الله تعالىٰ لقبحه، فأما الكلام في أنه تعالىٰ لا يُضل أحداً عن الحق ولا يصده عن السبيل، فقد مضىٰ الكلام فيه علىٰ مطاعنهم في الحكمة.



(١) (وظهر) في النسخة (ج).

(٢) قوله: (ونحن لا نقول به)، أي أن الإمام يحيىٰ لا يقول بالمعاني كأصحاب أبو هاشم.

(٣) +(يعني الجواب عنه) في هامش النسخة (ب).

## القول فيما نقضي بوجوبه على الله تعالى وغيرنا ينفيه

**اتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة** علىٰ القول بوجوب اللطف والعوض والثواب علىٰ الله تعالىٰ[١] وغير ذلك من الأمور الواجبة عليه من أجل التكليف، فأما ما لا يتعلق بالتكليف كالأفعال المبتدئة[٢] فلا يوصف بكونه واجبًا، وإنما يوصف بكونه نعمةً وإحسانًا وتفضلاً كأصل التكليف نفسه.

**وذهب محققوا الأشعرية** كالجويني والغزالي وصاحب «النهاية» إلىٰ أنه لا يجب علىٰ الله تعالىٰ واجب أصلاً ابتداء ولا لأجل سبب آخر، فأما الكلام في وجوب الإثابة فسنذكره في «الوعيد»، لأن ذكره فيه أخص وأليق.

والذي نذكره ها هنا هو الكلام في وجوب اللطف والعوض علىٰ الله تعالىٰ، فلا جرم اشتمل الكلام ها هنا علىٰ فصلين.



(١) علّق الناسخ في الهامش علىٰ المصنف قائلًا: (كثير من العدلية لا يقولون بوجوب اللطف ولا الثواب) في النسخة (ج).

(٢) (المبتداه) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الأول
## في اللطف وتوابعه

**اعلم** أن حظ اللطف هو التقريب من الفعل، وذلك لأن ما يفتقر إليه الفعل في وجوده ينقسم إلىٰ ما لا يمكن وجوده من دونه، وهذا هو التمكين بحق القدرة والآلة، وإلىٰ ما لا يمكن وجوده من دونه خلا أنه يكون أقرب إلىٰ ذاته وتحصيله، وهذا هو اللطف، فعلىٰ هذا تكون ماهية اللطف وحقيقته ما يكون المُكلَف معه أقرب إلىٰ فعل الطاعة والانكفاف عن المعصية.

ثم لا فرق فيما يجعل لطفًا بين أن يعلم من حاله أنه يختار عنده فعل ما لولاه لكان لا يختاره أصلاً، وبين أن يكون أقرب إلىٰ اختيار[1] الفعل[2] لو اختاره، وإن كان المعلوم من حال الفعل أنه غير واقع، فعلىٰ كلا الوجهين يكون معدوداً في اللطف.

**واعلم** أن الكلام في الألطاف واسع، ولكنا نذكر من مسائله المهم واللائق بمقصدنا، وما عداه فهو مذكور في كتب المتكلمين، فنذكر أقسامه وشرائطه، ثم نذكر الدلالة علىٰ وجوبه، فهذه مباحث ثلاثة.

**البحث الأول: عن تقسيماته:**

واللطف منقسم إلىٰ أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة، ولكنا نقتصر منها علىٰ وجوه ستة:

**التقسيم الأول: باعتباره[3] في نفسه**: إلىٰ ما يكون من قبيل المضار والمنفرات، وإلىٰ ما يكون من قبيل الملاذ والمنافع.

---

(١) (احييان) في النسخة (ب). (٢) +(أن) في النسخة (ب).
(٣) (اعتباره) في النسخة (ج).

**فالأول**: ما يفعله الله تعالىٰ بالمُكلَفين من الآلام والمصائب والآفات من أجل العوض والاعتبار فإنها ألطاف ومصالح للعباد. **والثاني**: نحو ما يفعله الله من الملاذ والمنافع نحو الأموال والأولاد، فإن هذه الأمور يجوز أن تكون تفضلاً من جهة الله، ويجوز أن تكون ألطافًا ومصالح، فما كان منها من باب اللطف كان فعله واجبًا علىٰ الله تعالىٰ -كما سنقرره من بعد- وما كان منها تفضلاً فهو معدود في الإحسان والجود وليس واجبًا.

**التقسيم الثاني: باعتبار فاعله**: إلىٰ ما يكون من جهة الله تعالىٰ ومن فعله، وهذا نحو ما يفعله من الألطاف، فإن فعلها من جهته يجري مجرىٰ إزاحة العلة المكلفين فيجب[1] أن يكون واجبًا. وإلىٰ ما يكون من جهة المكلف في نفسه، فما كان لطفًا في واجب منها؛ فهو واجب عليه فعله، لأنه يجري مجرىٰ دفع الضرر عن النفس، وهذا نحو المعرفة بالله تعالىٰ، فإنه يجب علىٰ المكلف تحصيلها لما ذكرناه. وإلىٰ ما يكون من جهة غير المكلف، فإن كان المعلوم أن ذلك الغير يأتي بذلك الفعل جاز التكليف بالفعل الذي هو لطف فيه، وإن كان المعلوم من أنه لا يأتي به فلا وجه للتكليف به، إذ لا وجه لإيجاب الفعل علىٰ ذلك الغير لأجل صلاح غيره، لأنه لا يتوجه عليه إلا دفع الضرر عن نفسه دون غيره عقلاً، فلهذا قلنا: إنه لا يكلف بالفعل إلا إذا كان المعلوم حصول ذلك الفعل.

**التقسيم الثالث: باعتبار ما هو لطف فيه**: إلىٰ ما يكون لطفًا في واجب وإلىٰ ما يكون لطفًا في مندوب، ولا يدخل المباح، إذ لا مدخل للتكليف به، فما كان من جهة الله تعالىٰ فهو واجب سواء كان لطفًا في واجب أو مندوب، لأنه هو المكلف، فلا بد من إزاحته للعلة في الندب والواجب، وما كان من جهة الواحد منَّا مما كان منها لطفًا في واجب فهو واجب، لأنه جار مجرىٰ دفع الضرر، وما كان منها لطفًا

(١) +(فيجب) مكررة في النسخة (ب).

في مندوب فهو مندوب، إذ لا ضرر في تركه، ثم لا فرق فما كان واجبًا بين أن يكون لطفًا في فعل واجب أو ترك قبيح في وجوب فعله.

**التقسيم الرابع: باعتبار وقته**: إلىٰ ما يكون مفعولاً قبل التكليف وإلىٰ ما يكون فعله مقارنًا[1] للتكليف، وإلىٰ ما يكون فعله بعد التكليف.

فما كان مقارنًا أو متقدمًا علىٰ التكليف فإنه لا يوصف بكونه واجبًا، وإنما هو تفضل من جهة الله تعالىٰ، ولا يوصف بالوجوب إلا ما كان يفعل بعد التكليف، لأنَّا قد قررنا فيما سبق أنه لا يجب علىٰ الله تعالىٰ واجب ابتداء وإنما تجب الواجبات عليه لأجل سبق التكليف من اللطف وغيره، لأن فعله يجري مجرىٰ إزاحة العلة.

**التقسيم الخامس: باعتبار وقوعه**: إلىٰ ما يقع والمعلوم من حاله وقوع الفعل الملطوف فيه، وإلىٰ ما يقع والمعلوم من حاله أنه لا يقع الفعل الملطوف فيه وهو موصوف بالوجوب في كلتا حالتيه، سواء قدرنا وقوع ما هو لطف فيه من الأفعال أو لم يقع، لأن حظ اللطف ليس إلا التقريب، وفعل اللطف ليس بملجئ إلىٰ وجود الفعل، وإنما المقصد بفعله هو إزاحة العلة في الفعل الذي كلف فعله سواء فعله أو لم يفعله، لأن فعله موكول إلىٰ اختياره وقد يختاره وقد لا يختاره، كما نقول في أصل التكليف، فإنه ربما قبل وربما رد.

**التقسيم السادس: باعتبار فائدته ومنفعته**: إلىٰ ما يكون فائدته في أمر ديني وإلىٰ ما يكون منفعته في أمر دنيوي، فالذي يكون فائدته في أمر ديني هو هذه الألطاف والمصالح الدينية التي نوجبها علىٰ الله تعالىٰ لكونها مقربة إلىٰ فعل الطاعة والانكفاف عن المعصية. والذي تكون فائدته في مقصود دنيوي هو الذي يريده المتكلمون بالأصلح في الدنيا، وهذا مما وقع فيه خلاف بين المعتزلة، فالذي ذهب إليه جماهير البصريين كأبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله وقاضي القضاة

(١) (مقاريًا) في النسخة (ب).

وغيرهم إلى أنه لا وجه لوجوب هذه المصالح المتعلقة بالأمور الدنيوية على الله تعالى، وإنما موضوعها الإحسان والتفضل.

وذهب **جمع من البغداديين** إلى أن كل ما خلص كونه نفعاً ولا وجه يقتضي قبحه، فإنه يجب على الله تعالى فعله، فأوجبوا على هذا الابتداء بخلق العالَم وأوجبوا التكليف على الله تعالى، وأوجبوا العقاب على الله تعالى لأنه أصلح. وقالوا: إذا علم الله أن عطية زيداً درهماً يكون أنفع في دنياه، وجب عليه إعطاؤه.

**وعلى الجملة**: فإنهم جعلوا مجرد النفع سبباً لوجود الأفعال على الله تعالى، وفيه خلاف طويل اشتملت عليه كتب المتكلمين وكلامهم هذا فاسد، فإنه إن كان غرضهم بكونه واجباً هو أن داعي الإحسان قد توفر إلى فعله، وليس فيه وجه من وجوه القبح، فهذا لا ننكره، وكان خطؤهم[1] في العبارة، فإن مثل هذا لا يسمى واجباً، وإن كان غرضهم بكونه واجباً هو أن له وجهاً في الوجوب، وأنه لو أخلّ به استحق الذم، فهذا خطأ، فإنه لا وجه لوجوب شيء من هذه الأمور أصلاً، فبطل ما قالوه.

فهذا ما أردنا ذكره في فعل الأصلح، والذي قررناه هو مذهب الشيخ أبي الحسين والخوارزمي، وقد نجز غرضنا من تقسيم الألطاف.

**البحث الثاني: في شروطه:**

**اعلم** أن ما يجعل لطفاً فلا بد من اختصاصه بشروط ليصح[2] كونه لطفاً، **وجملة ما ذكره قاضي القضاة في شرائطه أمور خمسة:**

**الشرط الأول: أن يكون موجوداً**: وإنما اشترطنا فيه أن يكون موجوداً، لأن[3] من حق ما يكون لطفاً أن نثبت له حظ الدعاء والصرف في حق الطاعة والمعصية بكونه داعياً وصارفاً مانع لوجوده ومترتب عليه، فلا يمكن أن يكون معدوماً.

---

(١) (خطاوهم) في النسخة (ب، ج). (٢) (النهج) في النسخة (ب، ج).

(٣) (لىن) في النسخة (ب، ج).

**الشرط الثاني: أن يكون في نفسه حسناً**: وكونه حسناً إنما يشترط فيما يكون من فعل الله تعالىٰ لأنه إذا كان من فعل الله تعالىٰ فلا بد من كونه واجباً، لأنه يجري مجرىٰ التمكين، لكونه إزاحة للعلة، ووجوبه مترتب علىٰ حسنه، وفي ما يكون من فعل الواحد منَّا، لأن كل ما كان من فعل الواحد منَّا فهو يجري مجرىٰ دفع الضرر عن النفس، فيجب أن يكون واجباً، ووجوبه مرتب علىٰ حسنه. فأما ما كان من فعل غير الله تعالىٰ وفعل غير المكلف فإنه لا يشترط فيه أن يكون حسناً، وإنما يشترط وقوعه لا غير، بل لا يمتنع أن يكون قبيحاً، ومع ذلك فإنه يجوز أن يختار عنده فعل واجب أو يكف عن قبيح، ويكون التكليف عن قبيح ويكون التكليف مشروطاً به.

**الشرط الثالث: أن يكون المكلف عالِماً به**: لأنه إذا لم يكن له في حظ في دعائه إلىٰ فعل الواجب وصرفه عن القبيح، وربما يقوم الظن مقام العلم، فإن الواحد منَّا إذا ظن أن بعض إخوانه كتب إليه ليحضر طعامه، فإنه يكون أقرب إلىٰ حضوره كما لو علم ذلك منه، وقطع به، فبات[1] أن الظن يقوم مقام العلم في كونه لطفاً.

**الشرط الرابع: ألا يخرج المكلف عن حد الاختيار ويلجئه إلىٰ فعل الواجب وترك القبيح**: فإن ذلك يخرجه عن كونه لطفاً، لأن من حق ما بَعُد في كونه لطفاً أن يكون مقرباً، فأما أن يكون ملجئاً إلىٰ وجود الفعل، فإن ذلك يخرجه عن كونه لطفاً، لأن المقصود باللطف هو أن يأتي بالطاعة علىٰ وجهٍ يستحق به الثواب والإلجاء ينافي هذا، ويؤكد هذا ما نعلمه في الشاهد، فإن أحدنا لو كتب إلىٰ غيره رقعةً ليحضر طعامه لكانت معدودة في اللطف والتقريب بخلاف ما لو توعده بالقتل وحز الرقبة، فإن هذا لا يعد في اللطف بحال.

**الشرط الخامس: أن يثبت له حظ التقريب من فعل الطاعة**: فأما لو قدّرنا أن حاله مع وجود اللطف كحاله مع عدمه، فإن ما هذا حاله لا يكون لطفاً.

(١) (فيان) في النسخة (ب، ج).

**فهذا ما لخصناه** من كلام قاضي القضاة في الجامعين «المحيط» و«المغني» وقد تسامح في عده علم المُكلَف للطف من شرائط كونه لطفاً، لأن[1] علم المُكلَف راجع إليه لا إلىٰ نفس اللطف، فهذه شرائط اللطف.

## البحث الثالث: في إقامة الدلالة على كونه واجباً:

قد ذكرنا فيما سبق أن القول بوجوب اللطف علىٰ الله تعالىٰ هو مذهب أهل العدل من الزيدية والمعتزلة والمحققون من الأشعرية علىٰ أنه غير واجب، وهو مذهب بشر بن المعتمر[2] من المعتزلة، وقد حكىٰ عنه الرجوع عن هذه، وقد اعتمدوا في الدلالة علىٰ وجوبه مسالك.

**المسلك الأول**: هو أن اللطف ينزل منزلة التمكين لأنهما يجريان مجرىٰ واحداً في إزاحة العلة عن المكلف، فإذا كان أحدهما واجباً، وجب أن يكون الآخر كذلك.

**وبيانه**: ما نعلمه في الشاهد فإن أحدنا إذا أراد أن يدعو[3] غيره إلىٰ طعام وكان غرضه نفع ذلك الغير، واستمر داعية إلىٰ هذا الفعل إلىٰ وقت التناول للطعام، ولم يصرفه عن هذا صارف وعلم أنه متىٰ كاتبه[4] برفعه، فإنه يتناول طعامه، ومتىٰ لم يفعل ذلك فإنه يعلم أنه لا يتناوله، فإن تركه لكتابه[5] الرفعة إليه، والحال ما ذكرناه يجري مجرىٰ رد الباب وإغلاقه دونه والعلم بما ذكرناه ضروري، فهكذا الكلام في اللطف أن الله تعالىٰ لو لم يفعله للمكلف لكان لا فرق بين منعه اللطف ومنعه القدرة، فكما أنه يقبح التكليف مع منع القدرة، فهكذا يقبح مع منع اللطف لما ذكرناه.

**المسلك الثاني**: القول بأن اللطف غير واجب يؤدي إلىٰ نقض الغرض بالتكليف وهذا محال، فالقول بأن اللطف غير واجب محال.

---

(١) (لىن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (المعتم) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يدعوا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (كاسه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (لكيايه) في النسخة (ب)، (لكنايه) في(ج).

**وإنما قلنا**: «إن القول: بأن اللطف غير واجب يؤدي إلىٰ نقض الغرض بالتكليف»، فلأن الله تعالىٰ إذا[1] كان غرضه بالتكليف هو تعريض المكلف للمنافع العظيمة والدرجات الرفيعة، فمتىٰ استمر علىٰ هذا الغرض ثم لم يفعل ما يعلم أنه يختار عنده فأكلفه إياه من فعل أو ترك، فإنه ينكشف لنا أنه قد عاد علىٰ غرضه الأول بالنقض، لأنه لو استمر عليه بفعل[2] ما يقتضيه من التقريب له بما ذكرناه، وينزل هذا منزلة من يريد المسبب، وقد علم أنه لا يتم فعله إلا بفعل السبب، فلو لم يفعل والحال ما ذكرناه، لعاد بالنقض علىٰ الغرض الأول.

**وإنما قلنا**: «إن نقض الغرض في حق الله تعالىٰ محال». فلأن المناقضة في الأفعال إنما تصدر ممن[3] لا يحيط بالعلم بحقائقها وتفصيلاتها[4]، فأما الله تعالىٰ فإن ذلك مستحيل في حقه، لأن علمه محيط بجميع المعلومات.

**المسلك الثالث**: هو أن الله تعالىٰ لو لم يجب عليه فعل اللطف لكان لا يقبح منه فعل المفسدة، فإذا كان فعل المفسدة يقبح منه، فيجب في ترك اللطف أيضًا أن يقبح منه أيضًا، وهذا هو الذي نريده بكونه واجبًا.

**وإنما قلنا**: «إن ترك اللطف ينزل منزلة فعل المفسدة»، فلأنه لا فرق في العقول بين فعل يختار عنده المكلف القبيح وبين ترك ما يخل المكلف عند تركه بالواجب.

**وإنما قلنا**: «إن فعل المفسدة قبيح». فهذا ظاهر والعلم به ضروري.

فهذا المسلك أقوىٰ ما وجدته للمعتزلة في الدلالة علىٰ وجوب اللطف، وقد ذكرنا الاعتراض علىٰ وجوب اللطف من جهة الله تعالىٰ في «كتاب التمهيد»، فلا فائدة في تكريره، فهذا تمام الكلام في الألطاف.



---

(١) (اذ) في النسخة (ب).

(٢) (لفعل) في النسخة (ج).

(٣) (تصدرهم) في النسخة (ب).

(٤) (وتفضلًا بها) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الثاني
## في العوض وتوابعه

**اعلم** أنَّا قبل الخوض في مسائل العوض نذكر ماهيته والدلالة علىٰ وجوبه.

**أما ماهيته:** فاعلم أن العوض هو المنافع المستحقة المفعولة من غير إعظام، وأما الدلالة علىٰ وجوب العوض، فلأنَّا قد قررنا فيما سبق أن الألم إذا خلا عن عوض؛ فإنه يكون ظلماً، فلا بد في مقابلته من العوض لما ذكرناه.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة،** فالذي ينبغي إيراده هو الكلام في الأعواض الحاصلة من جهة الله تعالىٰ، فأما الأعواض التي في الشاهد فيما بين المكلفين، والكلام فيها كثير واسع، فنذكر الأسباب الموجبة للعوض علىٰ الله تعالىٰ، ثم نذكر أحكام العوض، ثم نذكر كيفية توفيره علىٰ المعوض[1]، فهذه ثلاث مسائل تفي بذكر المقصود بعون الله.

**المسألة الأولى: في ذكر الأسباب الموجبة للعوض على الله.**

**اعلم** أنما يجب علىٰ الله تعالىٰ من الأعواض علىٰ نوعين:

**أحدهما:** أن تكون الآلام حاصلة من جهة الله تعالىٰ علىٰ سبيل الابتداء.

**وثانيهما:** أن تكون حاصلة من جهة غيره، لكنهما تنتقل إليه لأجل سبب يوجب انتقالها.

**فأما النوع الأول: وهو ما يحصل بالابتداء من جهة الله تعالىٰ، فتلك أسباب خمسة:**

**السبب الأول: ما يلحق[2] الأحياء من الإيلام بالأمراض والأسقام،** وما يلحقهم[3] من الغموم والأحزان بالآفات والمصائب، فإن هذه الأمور كلها يستحق عليها

(١) (العوض) في النسخة (ب).

(٢) (فا بالحق) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يالحقهم) في النسخة (ب، ج).

أعـواض مـن جهة الله تعالىٰ، من أجـل خيرات(١) هـذه الآلام والغموم والأحزان، وإلا كانت كلها ظلمـًا كما قررناه، والله يتعالىٰ عن كل فعل قبيح.

**السـبب الثاني: خلق الشـهوة وزيادتها والمنع من المشتهىٰ**: فإن الواحد منَّا يجد لذلك ألمـًا عظيمـًا، فإذا خلق الله تعالىٰ هذه الشهوة وقوَّاها(٢) ثم منع منه ما يشتهيه من طعام أو شـراب فإنه يسـتحق عوضـًا علىٰ هذه الآلام، فأما إذا كان الامتناع من جهتـه فإنه لا يسـتحق عوضـًا علىٰ الله تعالىٰ، والحال هـذه لأن الله تعالىٰ مكنه من ذلك ولـم يفعل، فلا يستحق عوضـًا علىٰ الله، كما لو أنزل بنفسه ألمـًا فإنه لا يستحق عليه عوضـًا من الله، فهكذا ما قلناه.

**السـبب الثالث: الإيلام بطريق الإلجاء**(٣): وذلك نحـو أن يلجئه(٤) إلىٰ مضرة(٥) من حر أو برد فيطلب ما يدفع ذلك عن نفسـه، فيلحقه بهذا الطلب مشقه، فلا بد في هذه المشـقة من عوض يجبرها، ونحو أن يلجئه إلىٰ شـرب الأدوية الكريهة لدفع الآلام النازلة به أيضـًا، فلا بد فيها من أعواض أيضـًا.

**السبب الرابع: أن يخلق الله تعالىٰ الحي علىٰ ضرب من النقصان في خلقته** بعدم هـذه الآلات(٦) التي قد جرت العادة بخلقتها، كالعمـىٰ(٧) والعور والعرج، فإنه إذا لحقه غم بالنقصان الذي حصل فيه بالإضافة إلىٰ من هو أكمل منه، فإن له لا بد فيه من عوض في مقابلة ما يلحقه من الغم.

**السـبب الخامس: تفاوت الأحوال فيما بين الأحياء**، وذلك نحو أن يكون بعض الأحيـاء مختصـًا بمـدد علم أو جـاه أو غير ذلك مـن المراتب العاليـة والخصال الشريفة التي يختص الله بعض الأحياء [بها](٨) دون بعض، فإنه إذا لحق من ليست

---

(١) (حران) في النسخة (ب)، (حيراں) في (ج).
(٢) (وقوها) في النسخة (ب).
(٣) (الاىحا) في النسخة (ب).
(٤) (أن ما لحيه) في النسخة (ب).
(٥) (مضررة) في النسخة (ب).
(٦) (الالاب) في النسخة (ج).
(٧) (كالعما) في النسخة (ب، ج).
(٨) -(بها) في النسخة (ب، ج).

له هذه الحالة غم وحزن لأجل نقصانه عنها وخلوه منها فإنه يستحق علىٰ هذا الغم أعواض من جهة الله تعالىٰ.

فهذه الأسباب الخمسة هي الموجبة للعوض علىٰ الله تعالىٰ، وتحتها مسائل كثيرة مندرجة وتفاصيل متداخلة ترجع إليها.

**النوع الثاني: أن يكون الألم حاصلاً من جهة الله تعالىٰ لكنه ينتقل إليه وانتقاله إليه علىٰ وجوه أربعة:**

**الوجه الأول**: من جهة إلجائه لإنزال الآلام: وهذا نحو إقامة الحدود علىٰ التائبين[١] امتحاناً لهم وبلوىٰ، ونحو ذبح البهائم في النذور والهدايا، فلما كان الله تعالىٰ هو الموجب لإنزال هذه الآلام بها لا جرم انتقل العوض إليه من جهتنا.

**الوجه الثاني**: انتقالها إليه بطريق الندب: وهذا نحو ما ندب إليه من ذبح هذه البهائم في الضحايا وسائر القربات.

**الوجه الثالث**: انتقالها إليه بطريق الإباحة: وهذا ظاهر في ذبح هذه البهائم للأكل وسائر الانتفاعات المباحة.

**الوجه الرابع**: انتقالها إليه بطريق الإلجاء: وهذا نحو أن تحمله الريح[٢] فتوقعه علىٰ صبي، فتقتله، فإن أعواض الصبي منتقلة إلىٰ الله تعالىٰ، لأجل الإلجاء.

فهذه هي الأسباب الموجبة للعوض[٣] علىٰ الله تعالىٰ.

**المسألة الثانية: في أحكام العوض:**

**اعلم** أن العوض يختص بأحكام أربعة:

**الحكم الأول**: أن استحقاقه إنما يكون علىٰ طريقة الانقطاع، وهذا مما قد

---

(١) (اليايبيا□) في النسخة (ب، ج).

(٢) (محمله الريح) في النسخة (ب، ج).

(٣) (للو) في النسخة (ب).

وقع فيه خلاف بين المتكلمين، فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الهذيل وجماعة من البغداديين وقول قديم لأبي علي أنه يستحق علىٰ طريقة الدوام.

وذهب الشيخ أبو هاشم وجماهير البصريين إلىٰ أن استحقاقه إنما هو علىٰ طريقة الانقطاع، وإلىٰ هذا ذهب أبو علي أخيراً، وعمدتهم[1] في كونه منقطعاً هو أن استحقاق الأعواض التي تكون في مقابلة الآلام والغموم تشبه أروش الجنايات[2] وقيم المتلفات، فكما أنها منقطعة غير دائمة، فهكذا يلزم في هذه الأعواض أن تكون منقطعة أيضاً.

**الحكم الثاني**: هو أن استحقاق منافع الأعواض ليس يكون علىٰ جهة الإعظام كما نقوله في منافع الثواب، وإنما وجب هذا في منافع العوض ليتميز به عن الثواب، لأن الثواب يقبح الابتداء بمثله لما ذكرناه من الإعظام.

**الحكم الثالث**: أن منافع العوض يجوز في حقها أن تكون من[3] جنس ما ألفناه، ومن غير جنسه، بخلاف الثواب، فإنه لا يكون إلا من جنس ما ألفناه، لأن الثواب يثبت له مزيد حظ الدعاء إلىٰ فعل الطاعة، بخلاف العوض فلا يثبت له هذه المزية، فلهذا جاز فيه ما ذكرناه، وسيأتي إيضاح هذا في صفات الثواب.

**الحكم الرابع**: هو أن الأعواض المستحقة من جهة الله تعالىٰ لا بد وأن تكون بالغة مبلغاً عظيماً، بحيث لا يختلف حال العقلاء في اختيار الألم لمكانها، ولهذا جاز الإيلام من جهة الله تعالىٰ من غير مراضاة لنا، لما حققناه.

فهذه جملة أحكام العوض الحاصل من جهة الله تعالىٰ.

---

(١) (وعمر تهم) في النسخة (ب).

(٢) **الأرش**: ما يأخذه المشتري من البائع إذا اطلع علىٰ عيب في المبيع. ومنه: «أروش» الجنايات لأنها جابرة للنقص وسمي به لأنه سبب النزاع من أرشت بينهم إذا أوقعت بينهم الخصومة. مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، جمال الدين، محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي الكجراتي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: الثالثة، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م، (١/ ٤٧).

(٣) (مر) في النسخة (ج).

**المسألة الثالثة: في كيفية توفير هذه الأعواض على مستحقيها[١]:**

**اعلم** أن الأعواض المستحقة علىٰ الله تعالىٰ لا يخلو[٢] حال المستحق لها من وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول**: أن يكون المستحق لها من أهل الثواب، فتوفيره علىٰ من هذه حاله، إما بأن يعجله له في الدنيا، وإما بأن يؤخره إلىٰ الآخرة، فيوفره عليه مع ثوابه بحيث نميز أحدهما عن الآخر، ونعلمه به، وإما بأن يوفر بعضه في الدنيا، وبعض يدخره إلىٰ الآخرة[٣]، فهذه الوجوه كلها لا[٤] مانع في العقل، لأن القصد هو بلوغ العوض إلىٰ مستحقه، فإذا كان لا مانع منها[٥] توفيره علىٰ أحد هذه الوجوه التي ذكرناها وجب تجويزها.

**الوجه الثاني**: أن يكون المستحق للعوض من أهل العقاب، وإذا كان حاله ما ذكرنا، فلا إشكال أن العقاب لا يسقط بالعوض، لأن العقاب يستحق دائمًا، والعوض يستحق متقطعًا، والدائم لا يسقط بالمنقطع، فإذن يكون توفيره إما بتعجيله في الدنيا منافع يلتذ بها، وهذا لا كلام فيه، وإما بأن يكون توفيرها عليه بعد دخوله النار وحصوله فيها علىٰ جهة التخفيف من عقابه، لأنه إذا استحال إيصالها إليه من باب المنافع لأنهم لا يلحقهم[٦] بعد حصولهم في النار روح[٧] ولا راحة، فإذا بطل إيصالها منافع كان إيصالها علىٰ جهة الإسقاط من عقوباتهم يقوم مقام المنفعة علىٰ وجه لا يشعرون به ولا يلحقهم به راحة، فأما إيصالها إليهم بعد الموت قبل دخولهم إلىٰ النار كما زعمه بعض المتكلمين، فبعيد، لأن الإجماع

---

(١) راجع القاضي عبد الجبار، «المغني»، الجزء الثالث عشر، كتاب اللطف، فصل في بيان كيفية إيصال العوض إلىٰ من يستحقه علىٰ الله تعالىٰ ص ٥٢٠ وما بعدها.

(٢) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (أخره) في النسخة (ب).

(٤) (الا) في النسخة (ب).

(٥) (من) في النسخة (ب).

(٦) (يالحقهم) في النسخة (ب).

(٧) (مروح) في النسخة (ب).

منعقـد علىٰ أن من مات وهو من أهل النار فإنه لا يلحقه الروح ولا الراحة، فيجب أن يكون توفيرها تخفيفـًا من عقابه كما ذكرناه.

**الوجـه الثالـث**: ألا يكـون المسـتحق من أهـل الثـواب ولا من أهـل العقاب، كالأطفـال والبهائـم، فإن توفيرها عليهم إما في الدنيا وإما في الآخرة، وإما أن يكون بعضها في الدنيا وبعضها يوفر في الآخرة.

والكلام في الأعواض متسـع. والذي أوردناه ها هنا كاف في حصول غرضنا، فأما الـكلام في أعواض الأحياء المسـتحقة لبعضهم علىٰ بعضٍ، فموضع شـرحها كتب المتكلمين، فلا يليق بكتابنا الإكثار مما لا طائل تحته، وبتمامه يتم الكلام في القسـم الأول في الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة فيما يتعلق بعلوم الحكمة، وبالله التوفيق.

**القسم الثاني: في الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة فيما لا تعلق له بمعلوم الحكمة:**

**اعلـم** أن في بعـض أهل القبلـة من قال بمسـائل وذهب إلىٰ مذاهـب هي عندنا باطلة، وليس لها تعلق بالحكمة، فلا جرم أفردناها عن المسائل المتعلقة بالحكمة وكان أحـق المواضع بإيرادها هذا الموضع، فلهـذا ذكرناها ها هنا، ونحن نوردها علىٰ ما مر في المسائل المتعلقة بالحكمة ونرد علىٰ قائليها بمشيئة الله تعالىٰ.

**القول في أن المعدوم ليس ذاتـًا في حال عدمه:**

وقبل الخوض في التفاصيل نذكر تحقيق الخلاف في المسألة:

**فنقول**: ذهب أكثر أهل القبلة إلىٰ أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات، وإنما هو نفي محض، والله تعالىٰ هو الموجد للأشياء، والمحصل لحقائقها[1] وخصائص صفاتهـا. وذهب الجماهير من المعتزلـة البصرية والبغدادية إلـىٰ أن المعدوم ذات ثابتة في حال عدمه، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في كيفية إثباتها علىٰ فريقين:

(١) (بحقانحقها) في النسخة (ب).

**فالفريـق الأول**: أثبتـوه ذاتـاً مطلقـة، وزعموا أنـه ليس متعيناً في نفسـه، فليس هـو جوهراً ولا سـواداً ولا حركة في حـال العدم، وإنما هـو ذات مطلقة، وهذا هو المحكي عن الشيخ أبي القاسم وجماعة من معتزلة بغداد.

**الفريق الثاني**: أثبتوه متعيناً في نفسـه وهو الشـيخ أبو هاشم وجماهير البصريين، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في كيفية تعينه علىٰ مذاهب ثلاثة:

**فالمذهب الأول**: فهو المحكي عن الشـيخ أبي إسـحاق «أنه متعين في نفسـه»، فهو جوهر وسواد وحركة، لكنه لا يستحق صفة الجوهرية والسوادية.

**والمذهـب الثـاني**: وهو قول قاضـي القضـاة وجماهير البصرييـن، أنه مختص بالصفات في حال عدمه كالجوهرية والسوادية، وأن المماثلة والمخالفة والمغايرة تثبت له في حال عدمه، وغير ذلك من التفاصيل التي اشتملت عليها كتبهم.

**والمذهب الثالث**: وهو المحكي عن الشيخ أبي عبد الله البصري أن الصفة التي تثبـت للمعدوم في حال عدمـه هي التحيز في الجوهر، والهيئـة[1] في اللون، خلا أن تنتقل الجهة والإدراك في اللون مشروطان بوجود الجوهر.

**والمختـار عندنـا** ما عليـه الأكثر من أهـل القبلة، ونصره الشـيوخ أبـو الهذيل وأبو الحسين والخوارزمي.

**فإذا عرفت هذا** فلنذكر الدلالة علىٰ ما نختاره، ثم نذكر شُـبههم في ذلك، فهذان فصلان.



(١) (والهه) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الأول
## في إقامة الدلالة على أنه ليس ذاتاً في حالة المعدوم

**والمعتمد فيه مسالك:**

**المسلك الأول:** لو كانت الجواهر ذواتـًا في حالة العدم، لكان لا يخلو[١] الحال فيها إما أن يكون كل فرد من أفرادها متميزاً عن الآخر، أو غير متميز، فإن لم يكن متميزاً لزم ألا يبقىٰ فرق بين الواحد والأفراد الكثيرة، لأنَّا إنما نحكم علىٰ الشيء بأنه واحد؛ وعلىٰ الأشياء الكثيرة بأنها أفراد متعددة، لأنَّا ندرك امتيازها في أنفسها وتباينها بوجه من الوجوه، فلو قدرنا أفراداً متعددة لا تتميز في أنفسها ولا تباين فيها بوجهٍ، لم يكن الحكم عليها بأنها أفراد متعددة أولىٰ من الحكم عليها بأنها شيء واحد، وهذا يؤدي إلىٰ إيجاد الأفراد المتعددة، وبطلان حقائقها، وجعلها شيئـًا واحداً، وهذا محال.

**فثبت بما ذكرناه** أن الذوات من الجواهر، وغيرها لو كانت ثابتة في حالة العدم لوجب أن يكون كل واحد منها متميزاً عن الآخر بأمر من الأمور، ثم ذلك الأمر لا يخلو[٢] حاله إما أن يكون ثبوته بحقيقة كل واحدة من هذه الجواهر علىٰ طريق الوجوب أو علىٰ طريق الجواز:

**فإن ثبت علىٰ طريق الوجوب:** لزم أن يكون ثابتـًا لجميع الأفراد، لأن ما ثبت بحقيقة الشيء يجب ثبوته؛ لكل[٣] فرد من أفراد تلك الحقيقة، وحينئذ يبطل أن يكون سببـًا لامتياز بعضها عن بعض، لأن ما يكون به الامتياز لا يكون ثابتـًا للجميع[٤].

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لكان) في النسخة (ب).
(٤) (الجميع) في النسخة (ب، ج).

**وإن كان ثبوته على طريق الجواز**: لزم أن يستدعي مخصصاً يخصص كل واحد منها بذلك الأمر، لكنه لا يمكنه أن يخصص واحداً منها بذلك الوصف دون غيره إلا بعد تميزه عن غيره، فلو كان تميزه عن غيره لأجل ذلك الوصف لزم الدور، والدور محال. فإذن لا خلاص[1] عن هذا الدور إلا بالقول بأنه ليس في العدم ذوات متميزة، وهذا هو المقصود.

**المسلك الثاني**: لو كانت الذوات المعدومة ثابتة[2] في الأزل لكان لا يخلو[3] كل جنسٍ من أجناسها إما أن يكون في نفسه متناهياً أو غير متناه. والقسمان باطلان، فيبطل القول بثبوت الذوات المعدومة.

**وإنما قلنا**: «إنه يمتنع كونها متناهية». فلأن الله تعالىٰ عندهم لا يقدر إلا علىٰ الذوات المعدومة فيوجدها، فلو كانت متناهية في العدد كانت مقدورات الله تعالىٰ متناهية، وهذا محال، لأنه[4] يلزم عجزه عما أراد علىٰ ذلك القدر، وهذا محال.

**وإنما قلنا**: «إنه يمتنع كونها غير متناهية في العدد». فلأنَّا نعلم بالضرورة أن الله تعالىٰ لو أعدم العالَم لكانت الجواهر المعدومة أكثر وأزيد مما كانت عليه، لأنه يستحيل في العقل أن تضم جملةً من الذوات إلىٰ جملةٍ أخرىٰ من الذوات فيكون حصولها مع تلك الجملة لا كحصولها معها، وكل ما يتطرق[5] إليه الزيادة والنقصان كان متناهياً، فإذن يستحيل أن تكون الذوات المعدومة غير متناهية.

**لا يقال**: إن قبول الزيادة والنقصان من خواص الوجود، فأما الأمور المعدومة فإنها لا تحتمل ذلك.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، فإنه لا فرق في العقل بين الذوات الموجودة وبين الذوات المعدومة في صحة قبولها للزيادة والنقصان، بعد كل واحد منها، أعني الذوات

---

(١) (فاذن الاخلاص) في النسخة (ب).
(٢) (ىابة) في النسخة (ب).
(٣) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لا) في النسخة (ب).
(٥) (يتطرف) في النسخة (ب، ج).

المعدومـة متميزاً عن الآخر مماثلاً مخالفـًا لغيره، فإن زوال صفة الوجود عنها لا يبطل ما ذكرناه، فيبطل القول بثبوت الذوات المعدومة.

**المسـلك الثالث**: القول بإثبات الذوات المعدومـة يمنع من كون الباري تعالىٰ موجداً للموجودات، وهذا فاسد، فيجب أن تكون باطلة فاسدة.

**وبيانه**: هو أن تأثير قدرة الله لا تخلو[١] إما أن تكون في الذات أو في الوجود أو في الذات علىٰ الوجود.

**والأول**: باطـل، لأن الذات عندهم بمجردها حاصلة في الأزل لذواتها، وما كان هذه حاله، استحال تأثير الفاعل فيه[٢].

**والثاني**: باطل أيضـًا، لأن صفة الوجود عندهم من قبيل[٣] الأحوال، والأحوال عندهم لا تكون معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة فيستحيل إسنادها إلىٰ قدرة الله.

**والثالـث**: باطـل أيضـًا، لأن[٤] المعقـول من جعـل الذات علىٰ صفـة الوجود ليـس إلا أحد أمور ثلاثة: إما الذات وحدها، وإما الصفة وحدها، وإما الذات علىٰ الصفـة. فأما الـذات والصفة بانفـراد كل واحد منهمـا قد قررنا أنهما يسـتحيل أن يكونا مقدورين لله تعالىٰ، وأما اتصاف الذات بالوجود فليس بأمر زائد علىٰ الذات وحدها، والصفة وحدها، فكيف يمكن جعله أثراً للفاعل.

**فثبت بما ذكرنا** أن القول بإثبات الذوات المعدومة يمنع من قدرة الله تعالىٰ علىٰ الموجودات، فيجب القول ببطلانه.

**المسـلك الرابع**: القول بإثبات الذوات المعدومة يمنع القول بصحة العدم علىٰ الأعرَاض وهذا فاسد، فإثبات الذوات أيضـًا يكون فاسداً.

---

(١) (تخلوا) في النسخة (ب، ج).

(٢) علّق الناسخ في الهامش هنا قائلًا: (ليس ذلك الأثر يرفع الفاعل) في النسخة (ج).

(٣) (قبل) في النسخة (ب، ج).

(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).

**وبيانه**: أن البياض إذا كان قائمـاً بالمحل ثم طرئ عليه السواد في محله، فالسواد لا يخلو[١] حاله إما أن يبطل حقيقة البياض وإما أن يبطل وجوده.

**والأول** باطـل علىٰ مذهبهم، لأن الذات في نفسـها يسـتحيل بطلانها، لأنها ثابتة عندهم أزلاً وأبداً.

**والثاني**: باطل أيضـًا، لأنَّا نقول: المنافي لوجود البياض إما أن يكون سوادية السواد، أو وجوده[٢]، والأول: باطل، لأن سـوادية السواد[٣] لو كانت منافية لوجود البياض لـزم أن تكـون منافية لوجود نفسـها، فإذن لا تفـاوت بين الوجوديـن في حقائقهما، فيلزم ما قلناه. والثاني: باطل، فإن الوجودين مع قطع النظر عن السـوادية والبياضية غير متنافيين في أنفسهما، بدليل صحة وجود الأعرَاض المختلفة في المحل الواحد.

**لا يقـال**: إنه لا منافاة بين صفتـي الذاتين ولا بين الوجودين وإنما المنافاة حكم متفرع علىٰ الصفة المقتضاة عن صفة الذات بشرط الوجود.

**لأنَّـا نقـول**: وهذا أيضـًا باطـل لأنه إذا كان صـدور تلك الصفة عـن صفة الذات مشـروطـًا بالوجـود كان ارتفاع تلك الصفـة موقوفـًا علىٰ ارتفاع الوجـود الذي هو شرطها، وقد قررنا أنه ليس هنالك ما يرفع الوجود، فوجب ألا ترتفع الصفة المقتضاة عن صفة الذات بشرط الوجود، فيلزم ما قلناه من استحالة العدم علىٰ الأعرَاض.

**فبطل بما ذكرناه** من هذه المسالك ثبوت الذوات في حالة العدم كما ظنوه، وبالله التوفيق.



---

(١) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (سوادته السوادا ووجوده) في النسخة (ب، ج).
(٣) (سوادته السوادا) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الثاني
## في ذكر شُبههم والانفصال عنها

**اعلم** أنهم يوردون أموراً يجعلونها دلالة علىٰ ثبوت الذوات في حالة العدم، فتارة يستدلون بتعلق العلم والقدرة والإرادة، وتارة يستدلون بغيرها، ونحن نذكر ما يتعلقون به، ونفسده بعون الله.

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: المقدور لا يوجد إلا بإيجاد القادر له[1]، فإيجاده له متوقف علىٰ تعلقه به، وتعلقه به هو أنه ممكن الحصول والوجود من جهته، لأنه لا معنىٰ لتعلق المقدور بالقادر إلا أنه ممكن الحصول من جهته، فلا بد من أمر يتصف بهذا الإمكان الذي ذكرناه، فلو لم يكن المعدوم ذاتـًا في حالة عدمه لما صح وصفه بكونه ممكنـًا من جهة القادر، فلما كان موصوفـًا بالإمكان دل علىٰ كونه ذاتـًا في حالة العدم، وهو المقصود.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأنه ليس في العقل أمر يجعل متعلقـًا للقدرة إلا الذات أو الوجود أو مجموعهما.

**فأما الذات والوجود بانفرادهما**: فهم لا يقولون بأن كل واحد منهما بانفراده متعلقـًا للقدرة، لأن الذات ثابتة، وليست من متعلقات القدرة.

**والوجود بانفراده**: لا يتعلق به القادر -كما مر بيانه- .

**وأما الذات علىٰ الوجود**: فهو باطل أيضـًا لأنه لا أمر هناك يعقل إلا الذات والوجود، وقد أبطلنا أن يكون كل واحد منهما متعلقـًا للقدرة، فإذا بطل لم يبقَ لقولهم الذات علىٰ الوجود مفهوم محصل، يستحق أن يتكلم عنه.

---

(١) (القادرية) في النسخة (ب).

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن لقولهم الذات على الوجود مفهومًا زائداً على ما قلناه، **ولكنا نقول**: إذا كان متعلق القدرة هو الذات على الوجود، فيلزم أن تكون الذات على الوجود حاصلاً في العدم، وإلا فإذا جاز أن يكون الوجود متعلق القدرة وليس ثم وجود، جاز أن يكون متعلق القدرة هو الذات، ولا ذات هناك، فبطل ما توهموه.

**الشبهة الثانية**: قولهم: إذا أردنا إيجاد الشيء، فإرادتنا لا بد وأن تكون متعلقة بأمرٍ، وذلك الأمر لا بد من أن يكون متميزاً في نفسه، لأنَّا نقصد إلى إيجاده قبل وجوده، فلو لم يكن متميزاً لم يصح القصد إليه، وهذا يقتضي كون الذوات ثابتة في حالة العدم، لأنه لولا ثبوتها لما أمكن وصفها بكونها متميزة، فيجب كونها ذواتاً في حالة العدم، وهذا هو مطلوبنا.

**والجواب**: أنَّا نقول: متعلق القصد والإرادة إما أن يكون هو الأمر الثابت في العدم، فهذا محال، لأنَّا إنما نقصد إلى تكوين ما ليس كائناً لا إلى تكوين ما هو كائن في الحال، وأيضاً فالإرادة عندهم لا تتعلق إلا بالأمور المتجددة دون الأمور الثابتة، وإن كان متعلق القصد والإرادة لا يجب أن يكون ثابتاً، فقد بطل كلامهم في الشُبهة وصح أن القصد يتعلق بما ليس ثابتاً في العدم، وفيه فساد ما قالوه.

**الشبهة الثالثة**: قالوا: لا شك في أنَّا نعلم الأشياء في حال عدمها، فلا بد من أن يكون العلم متعلقاً بها، فلولا أنها ذوات ثابتة وإلا لاستحال تعلق العلم بها.

**والجواب**: أنه لا يلزم من كون المعدوم معلوماً كونه أمراً ثابتاً. **وبيانه بوجوهٍ**:

**أولها**: أنَا نتصور الأمور المركبة كـ«الإنسان» و«الفرس» وغيرهما من الحقائق المركبة، ونعلمها ونتحققها، مع أن شيئاً منها غير ثابت في حالة العدم على هيئة التركيب.

**وثانيها**: أنَّا نعلم الصفات نحو الوجود وغيرها من الصفات، وهكذا القول في الأحكام الإضافية مع أن شيئاً منها غير ثابت في حالة العدم.

**وثالثها**: أن الأمور المستحيلة معلومة كالعلم باستحالة [وجود إله][(١)] ثانٍ[(٢)] [مع][(٣)] الله[(٤)][(٥)]، فكان يلزم أن يكون ثابتاً[(٦)] في حالة العدم.

**لا يقال**: إن العلم بالأمور المستحيلة هو علم لا معلوم له.

**وبيانه**: أنَّا إذا قلنا: مثل الله تعالىٰ محال، فالعلم المتعلق بمثل الله هو علم لا معلوم له، لأنه لو كان له معلوم، لكان لا يخلو[(٧)] حاله إما أن يكون موجوداً أو معدوماً.

**ومحال أن يكون موجوداً**، لأنَّا حكمنا عليه بأنه محال، والمحال لا يكون موجوداً.

**ومحال أن يكون معدوماً**، لأن المعدوم لا يكون مثلاً للموجود، وكلامنا ها هنا في مثل الله تعالىٰ، ولما ثبت أن كل معلوم فلا بد من أن يكون موجوداً أو معدوماً، وثبت أن مثل الله تعالىٰ لا يمكن أن يكون موجوداً ولا معدوماً، ثبت أن مثل الله غير معلوم، وأن العلم باستحالة بأن[(٨)] له علم لا معلوم له.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، فإن إثبات علم ولا معلوم له محال.

**وبيانه**: أن العلم إما أن يكون مجرد عن[(٩)] إضافة كما يقوله الشيخ أبو الحسين وإما أن يكون أمر ما له إضافة كما يقوله الشيخ أبو هاشم، والأمور الإضافية لا بد لها من مضاف، وذلك المضاف هو المعلوم، فإثبات علم من غير أن يتقرر في مقابلته معلوم محال[(١٠)].

**فثبت بما ذكرنا** أنه لا يلزم من كون المعدوم معلوماً كونه أمراً ثابتاً، وفي ذلك بطلان الشُبهة التي ذكروها.

---

(١) -(وجود إله) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بان) في النسخة (ب).
(٣) -(مع) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لله) في النسخة (ج).
(٥) +(تعالىٰ) من إضافة الناسخ في النسخة (ج).
(٦) (يايبا) في النسخة (ب).
(٧) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٨) (يان) في النسخة (ب)، (ثان) في (ج).
(٩) -(عن) في النسخة (ب).
(١٠) علّق الناسخ هنا قائلًا: (لعل في الكلام نقص) في النسخة (ج).

**الشبهة الرابعة**: قالوا: المحال متميز في نفسه عن الممكن في أن الممكن يصح أن يكون مقدوراً، والمحال يستحيل فيه أن يكون مقدوراً، وهذا التميز متحقق في نفس الأمر فليس من باب الفرض والاعتبار، وقد تقرر أن الأمور المعدومة متميز بعضها عن بعض، وموصوفة بالإمكان كلها، فلا بد وأن تكون ذواتاً ثابتة، في حال عدمها، وإلا لما صح ذلك.

**والجواب**: أنَّا نقول: قولكم: إن الممكن المعدوم متميز عن المحال، فيلزم أن يكون ثابتاً ليس يخلو إما أن يكون وجه الاستدلال منه هو مجرد تميز الممكن عن المحال، فهذا فاسد لأن المحال أيضاً متميز عن الممكن، فإن لزم من مجرد التميز أن يكون ذاتاً ثابتة، لزم أيضاً أن يكون المحال ذاتاً ثابتة، من غير فرق، وإن كان وجه الاستدلال هو أن الإمكان وصف ثبوتي فلا بد من أمر يتصف به فهو فاسد أيضاً، لن الأشياء المركبة كالإنسان والفرس نصفها بالإمكان، وأنه يصح وجودها مع أن بديهة العقل قاضية بأن الحقائق المركبة لا يمكن أن تكون ثابتة في حالة العدم علىٰ تركيبها وتشخيصها، فبطل ما زعموه.

**الشبهة الخامسة**: هو أن كل مقدور فإنه مسبوق بإمكان وجوده، وذلك الإمكان يستحيل أن يكون عائداً إلىٰ القادر، لأن القادر لا يمكنه التأثير إلا في ممكن، إذ لا يعقل التأثير في أمر مستحيل، فلولا اختصاص المقدور بكونه بحيث يصح أن يفعله القادر وإلا لم يكن اقتدار القادر[1] عليه أولىٰ[2] من اقتداره علىٰ المحال.

**فثبت بما ذكرناه** أنه لا بد من إمكان عائد إلىٰ المقدور، ثم الإمكان أمر إضافي لا يمكن استقلاله بنفسه، فلا بد من أمر يضاف إليه هذا الإمكان وليس ذلك إلا بأن تكون ذات المقدور ثابتة في حالة العدم، وهذا هو مرادنا.

---

(١) (اقتداراً لقادر) في النسخة (ب، ج). (٢) (اوالىٰ) في النسخة (ب).

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فكما أن المقدور أمر[١] موصوف بالإمكان، والمحال[٢] أيضاً موصوف بالامتناع، فإن لزم من صحة وصف المقدور بالإمكان أن يكون المقدور ذاتاً ثابتة في حالة العدم، لزم من صحة وصف المحال بالامتناع أن يكون المحال أمراً ثابتاً في العدم، وهذا محال.

**وأما ثانياً**: فلأن الحقائق المركبة موصوفة بالإمكان بمعنىٰ أنه يصح وجودها، فيلزم أن تكون ثابتة علىٰ حالها في العدم، وهذا محال.

**الشبهة السادسة**: صفات الأجناس وهي المعتمدة عندهم في إثبات المعدوم ذاتاً في حال عدمه.

**وتقرير ما قالوه**: هو أن صفة التحيز وغيرها[٣] من صفات الأجناس هي أمور مقتضاة عن صفات الذات الحاصلة في العدم، فلا بد من إثبات الذات الموصوفة بالصفات الذاتية في حالة العدم.

**وإنما قلنا**: «إنها صفات مقتضاة» فلأن تحيز الجوهر قد حصل عند وجوده بعد أن لم يكن حاصلاً، فليس يخلو[٤] حاله إما أن يكون متحيزاً لذاته أو لصفة ذاته أو لوجوده أو لحدوثه أو لوجود معنىٰ أو لعدم معنىٰ أو بالفاعل، والأقسام كلها باطلة، إلا قولنا: إن المؤثر فيه هو الصفة الجوهرية بشرط الوجود.

**قالوا**: وإنما لم يكن متحيزاً لذاته لأنه كان يلزم في كل ذات أن تكون متحيزة، وإنما لم يكن متحيزاً لوجوده ولحدوثه، لأنه كان يلزم في كل موجود وحادث أن يكون متحيزاً، وإنما لم يكن متحيزاً لوجود معنىً، لأنه لو وقف تحيزه علىٰ وجود معنىً فيه لكان وجود المعنىٰ فرعاً علىٰ تحيزه، لأنه لا يمكن وجوده فيه إلا بعد

---

(١) (من) في النسخة (ب).

(٢) (فالمحال) في النسخة (ب، ج).

(٣) (وغيره) في النسخة (ب، ج).

(٤) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).

كونـه متحيزاً، ولكان تحيزه فرعـًا علىٰ وجـود المعنىٰ فيه، لأنه موجب عنه، فيلزم الدور، وهو محال.

وإنما لم يكن تحيزه لعدم معنىٰ، لأن العدم لا اختصاص له بشـيء دون شـيء، وإنما لم يكن تحيزه بالفاعل، لأنه لو كان بالفاعل الثاني من الفاعل أن يجعل الذات الواحـدة حركـة سـوداء، وكان يلزم لو قدرنـا طرف بياض ليس بسـكون أن ينتفي السواد من وجهةٍ دون وجهة، فيكون موجوداً معدومـًا، وهذا محال.

فـإذا بطلت هذه الأقسـام لم يبـقَ إلا أن يكون التحيز مسـتفاداً من صفة الذات، لا بـد وأن تكون ثابتـة قبل الوجود حتىٰ تكون مقتضية للتحيـز عند الوجود، وهذا يوجـب كون الذات ذاتـًا في حالة العدم، وهذا هـو المطلوب، فهذا منتهىٰ كلامهم في تقرير هذه الشبهة.

**والجواب عما ذكروه من أوجهٍ:**

**أمـا أولاً**[1]: فلأن هذه الشُـبهة مبنية علىٰ أن الوجود والتحيـز وصفان زائدان علىٰ ذات الجوهر، ونحن لا نسلم هذا، بل المرجع بهما إلىٰ نفس الذات من غير أمرٍ زائد.

**وبيانه**: ما قررناه في مسألة الحدوث، فلا وجه لتكريره.

**وأما ثانيـًا**: فهب أنَّا سـلمنا أنهما وصفان زائدان علىٰ ذات الجوهر، ولكنا نقول لم لا يجوز أن يقال: إن حصوله لا لأمر كما في صور من مذهبكم:

**منها** أن الفاعل قد حصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً لا لأمر.

**ومنها** أن العرَض الحال في محل حصل فيه حالًّا بعد أن لم يكن حالًّا لا لأمر.

**ومنهـا** أن العرَض الذي لا يبقىٰ حصل في وقت معيـن دون ما قبله وما بعده، لا لأمرٍ وغير ذلك من الصور التي حصلت بعد أن لم تكن حاصلة.

(١) (أولىٰ) في النسخة (ب).

ومـع ذلك قلتم بأنها حاصلـة لا لأمر، فإذا عقل في هذه الصور أن تكون حاصلة بعـد أن لـم تكن حاصلـة لا لأمر، فلِمَ لا يجوز أن يكون التحيـز حاصلاً بعد أن لم يكن لا لأمر.

**لا يقال**: إنما لم نعلل هذه الأمور بعلة، لأنَّا بأي[١] شيء عللناها به فسد تعليلها، فأما التحيز فليس كذلك، فلا جرم وجب تعليله.

**لأنَّا نقول**: هذا يؤكد النقض ويزيد الإلزام تأييداً.

**وبيانه**: أن الصور التي عددناها من مذهبكم لما كان المحال لازمًا علىٰ تعليلها بقسم من أقسام الأمور المؤثرة كان اعترافًا منكم بقيام الدلالة علىٰ أن الحكم غير معلل فيها مع قيام طريقة التعليل فيها، فلهذا كان النقض بها متوجهًا.

**وأمـا ثالثًا**: فهب أنَّا سـلمنا أن التحيز معلل بأمر[٢] فلـِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الأمر هو الفاعل.

**قولهم**: «لو كان التحيز حاصلاً بالفاعل للزم أن يجعل السواد حركة».

**قلنـا**: ألسـتم قد زعمتم أنـه يلزم المحال مـن الجمع بين هاتيـن الصفتين، وإذا كان المحـال لازمًا من الجمع بينهما، لم يقدر عليه الفاعل، لأن[٣] الفاعل لا يقدر علىٰ الأمور المسـتحيلة، وإذا كان الأمر هكذا؛ كان الفاعل يقدر علىٰ صفة التحيز وحدها وعلىٰ السوادية وحدها، وأما الجمع بينهما فلا يقدر عليه، لأنه محال.

**وأما رابعـًا**: فهب أنَّا سلمنا أنه يقدر علىٰ الجمع بين هاتين الصفتين، فماذا يلزم عليه؟

**قالوا**: لو طرأ بياض ليس بسـكون، وجب أن ينتفي السـواد من وجهٍ دون وجه، فيكون موجوداً معدومـًا، وهذا محال.

---

(١) (لايايائ) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بأمن) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لىن) في النسخة (ب، ج).

**قلنا**: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن السواد والحركة ينتفيان معًا، لأن الشيء الواحد إذا كان سواداً حركة معًا، ثم طرأ بياض ليس بسكون، فإن البياض يعدمه من حيث إنه سواد، لأنه ضده، وكونه حركة هو لازم لكون سواداً، فحينئذٍ يلزم انتفاؤه من حيث إنه حركة، لأن الشيء كما ينتفي لطرؤ ضده، قد ينتفي لفقد[1] ما يلزم ويكون تابعًا له، فلهذا انتفىٰ كونه حركة تبعًا لكونه سواداً، ولم يلزم ما ذكروه من كونه معدومًا موجوداً.

**وأما خامسًا**: فهب أنَّا سلمنا أنه ينتفي من حيث إنه سواد ولا ينتفي من حيث إنه حركة، فلِمَ زعمتم أن هذا محال؟

**قالوا**: لأن[2] السواد لا يخرج عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات، إلا إذا خرج عن الوجود، ولا يبقىٰ علىٰ صفة الحركة إلا إذا كان الوجود ثابتًا مستمراً، فلو زالت إحدىٰ الصفتين دون الأخرىٰ لزم أن يكون ذلك مستمراً غير مستمر، وحاصلاً غير حاصل، وهذا[3] محال.

**قلنا**: فهذا الكلام لا يستمر إلا إذا ثبت أن التحيز صفة مستفادة غير صفة الذات بشرط الوجود، وهو أول المسألة، وفيه وقع النزاع، فكيف يمكن تصحيح المسألة به، فبطل ما قالوه.

**الشبهة السابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ①﴾ [الحج: ١]، فسماها شيئًا وإن كانت معدومة، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ㉓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤]، فوصف ما يوجد في المستقبل بالشيئية قبل وجوده، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ㉑﴾ [الحجر: ٢١]، فلو لم تكن الذات ثابتة، لم تكن خزائن الأشياء ثابتة عند الله، فهذه الآيات كلها دالة علىٰ أن المعدوم ذات في حال عدمه، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (لفقه) في النسخة (ب). (٢) (لين) في النسخة (ج).
(٣) (وهكذا) في النسخة (ج).

**والجواب عما أوردوه من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأن المراد من هذه الآيات أن مآلها إلىٰ الشيء، وتسمية الشيء باسم[1] ما يؤول إليه جائز في اللغة، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦]، وهو عنب لما كان يؤل إليه، وهكذا قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٞ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ٣٠﴾ [الزمر: ٣٠].

**وأما ثانياً**: فهذا معارض بقوله تعالىٰ: ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا ٩﴾ [مريم: ٩]، وبقوله عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ في حديث عمران بن الحصين: **{كان الله ولا شيء، ثم خلق الذكر}**[2].

فهذه جملة الكلام علىٰ ما أوردوه من الشبه[3]، ولهم شبه[4] غير هذه أعرضنا عنها لركتها وضعفها.



(١) (ياسهر) في النسخة (ج).
(٢) سبق تخريجه في السفر الثاني.
(٣) (الشبهة) في النسخة (ب، ج).
(٤) (شبهة) في النسخة (ب، ج).

## القول في
## العلة والمعلول وما يتعلق بهما

وقبل الخوض في التفاصيل نذكر تحقيق الخلاف في العلة والمعلول.

**فنقول: أما نفاة الأحوال[١]: فالذي ذهب إليه الشيخان أبو الحسين والخوارزمي من المعتزلة، والمحققون من الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب «النهاية» أن** الكون هو نفس الكائنية، وأن العلم هو نفس العالمية من غير زيادة على ذلك، والأسودية هي نفس السواد، وهكذا القول في جميع الأعرَاض.

**وأما مثبتوا الأحوال: فالذي ذهب إليه بعض محققي الأشعرية أن** الكائنية معللة بالكون، والقادرية معللة بالقدرة، والعالمية معللة بالعلم، والأسودية معللة بالسواد، وطرؤ[٢] ذلك في جميع الأعرَاض كلها.

---

(١) **القائلون بالحال هم المعتزلة**، والأحوال هي: النسبة بين الصفة والموصوف، أو هي الصفات المعنوية التي انفرد بها أبو هاشم المعتزلي مع نفيه لصفات المعاني، يقول الكفوي: وأثبت بعض المتكلمين واسطة بين الموجود والمعدوم، وسماها الحال، وعرف بأنها: صفة لا موجودة ولا معدومة، لكنها قائمة بموجود كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم. ينظر: الكليات للكفوي ص٣٧٤، وقد ذهب فرقة منهم إلى نفيها بناءً على أنهم زعموا أن العلم نفس العالمية، والقدرة نفس القادرية، والحياة هي الحيية بعينها، والإرادة هي المريدية بعينها، فكانت الأحوال أمورًا معلومة زائدة على الذات، فوجب نفيها كما وجب نفي الصفات، وعليه جمهورهم، وذهب فرقة منهم: إلى أنها أمور زائدة على الذات، لكن ليست هي عين الصفات ولا نعلم ما هي فلا تسمى القادرية قدرة، ولا العالمية علمًا، ولا الموجودية وجودًا، منهم أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، فالخلاف بينهم وبين الفرقة الأولى لفظية؛ لاتفاقهم أنها أمور زائدة، واختلافهم أنها نفس الصفات تسمية أو لا، إلا أنا أبا هاشم خالف أباه، فأثبت الأحوال الأربعة، وهي الحييّة والعالميّة والقادرية والموجودية للذات معللة بعلة خامسة، ومذهبه باطل جدًّا وزاهق قطعًا؛ لأن ما يتصور في نفسه يستحيل التصديق بثبوته لغيره باتفاق العقلاء. ينظر: صدق الكلام في علم الكلام للأندكاني، تحقيق: د. عبد الله محمد إسماعيل (١/ ٣٦٩)، دار الإمام الرازي، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٢٣م.

(٢) (وطرد) في النسخة (ب، ج).

**وأما الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة** وغيرهما من جماهير المعتزلة ففصّلوا القول في ذلك، **وقالوا: إنها علىٰ أربعة أقسام:**

**فالقسم[١] الأول:** منها يوجب حالة للجملة: وهذا هو الأعرَاض المشروطة بالحياة، فالقدرة عندهم توجب حالة للجملة هي القادرية، والعلم يوجب حالة للجملة هي العالمية، وهكذا القول في الشهوة والنفرة وغيرهما من الأعرَاض المشروطة بالحياة.

**القسم الثاني:** يوجب حالة لمحله: وهذا هو الكون، في أنه يوجب حالة هي الكائنية لمحلة، وهكذا القول فيما تنوع من الكون نحو الاجتماع والافتراق، فإنها توجب أحوالاً لمحالها.

**القسم الثالث منها:** لا توجب حالة لمحلة، وإنما توجب حكماً: وهذا نحو الاعتماد، فإنه يوجب حكمًا، وهي المدافعة للمحل، ونحو التأليفات[٢]، فإنها توجب أحكامًا بمحلها، بشروط واعتبارات اشتملت علىٰ شرحها كتبهم.

**القسم الرابع:** لا يوجب لمحلة لا حالة ولا حكماً عندهم: وهذا نحو المدركات[٣] من الأعرَاض، فإنها لا توجب عندهم البتة لا حالةً ولا حكماً.

**والمختار عندنا:** أن العلة والمعلول لا حقيقة لهما ولا ثبوت، وأن السواد هو نفس السوادية، وأن الكون هو نفس الكائنية، وأن القدرة هي نفس القادرية، والكلام عليهم متوجهٌ في هذه الأمور الثلاثة، **فلا جرم قررناه علىٰ مراتب ثلاث:**

**المرتبة الأولىٰ:** في كون الجسم أسود، وحلو أو حامضاً، هل هي أحوال زائدة معللة بالسواد والطعم؟ قد قررنا فيما سبق أن المعتزلة نفوا ذلك، وهو الحق، **ويدل عليه:** أن المعقول من كون الشيء أسود هو نفس حلول السواد فيه من غير

(١) (القسم) في النسخة (ج). (٢) (التأليف) في النسخة (ب).
(٣) (المذكرات) في النسخة (ب)، (المدكات) في (ج).

أمـر زائد عليه، فلو كان أمراً زائداً عليه لجاز في[١] العقل كونه أسـود من غير حلول السواد فيه، فلما لم يعقل دل على أن المفهوم من أحدهما هو المفهوم من الآخر.

**وقد زعم بعض محققي الأشعرية** أن كون الشيء أسود وحلواً وطيباً، أمور مغايرة للسواد والطعم والرائحة، واستدل على هذا بدليل عام في كل الأعرَاض، وهو أنَّا نعلم بالضرورة كون الجسم أسود وحلو أو حامضاً وطيب الرائحة مع أن علمنا بهذه الأعرَاض هو أمر نظري، فالذي علمناه بالضرورة مغاير لما عرفناه بالنظر والتفكر، وهذا يدل على أن كون الجسم أسود حامضاً طيب الرائحة قادراً عالِماً متحركاً أحوال زائدة على السواد والحلاوة والطعم والحركة والقدرة والعلم وهذا هو المقصود.

**وهذا فاسد لوجهين:**

**أما أولاً**: فلأن الحالة[٢] التي هي الأسودية معلومة بالنظر والاستدلال، وكون الجسم أسود معلوم بالضرورة فيلزم أن يكون الحالة التي هي الأسودية مغايرة لكون الجسم أسود، وهو لا يقول به.

**وأما ثانياً**: فإن جاز أن يكون له بكونه أسود حال زائدة لما ذكره؛ جاز أن يكون[٣] بكونه راكباً وآكلاً وشارباً ولابساً أحوال زائدة على الكل والشرب واللبس، فبطل ما قاله، وصح أن المرجع بالأسودية إلى حلول السواد فيه لا غير.

**المرتبة الثانية: في أن الكائنية هل هي نفس الكون أو تكون حالة زائدة.**

**نفاه الشيخ أبو الحسين وأصحابه، وأثبته الشيخ أبو هاشم وأصحابه**، وقد قدمنا ذكر أدلتهم على استحالة استناد الكائنية إلى الفاعل، وذكرنا الأعرَاض عليها في حدوث العالَم، فلا وجه لإعادته ها هنا.

---

(١) -(في) في النسخة (ب).
(٢) (الحاجة) في النسخة (ب).
(٣) (لما ذكره ليكونن) في النسخة (ب).

**المرتبة الثالثة**: في أن القادرية والعالمية وسائر الصفات المشروطة بالحياة هل هي أحوال زائدة علىٰ هذه الأعرَاض التي هي القدرة والعلم أم لا[1]؟

**فأما الشيخ أبو هاشم وأصحابه** فأثبتوها أحوالاً زائدة للجملة.

**ونفاها الشيخ أبو الحسين.**

وقد ذكرنا طريقهم علىٰ إثباتها واعتراضها[2] في باب الصفات، فلا حاجة إلىٰ إعادة القول فيه.

فهذا هو الكلام في العلة والمعلول.



(١) (املا) في النسخة (ب).

(٢) (واعترضاها) في النسخة (ب، ج).

## القول في
## أن الله قادر على عين مقدور العبد

**ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وجماهير المعتزلة من أصحابهما إلىٰ** استحالة تعلق المقدور الواحد بقادرين.

**وزعموا** أن الله تعالىٰ لا يقدر علىٰ عين[١] مقدور العبد، وإنما هو قادر علىٰ جنسه لا[٢] غير.

**وذهب الشيوخ أبو الهذيل وأبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي إلىٰ** أن الله[٣] قادر علىٰ عين مقدور العبد وجنسه[٤].

**وهذا هو المختار، ويدل عليه مسالك:**

**المسلك الأول: ذكره الشيخ أبو الحسين** وتقرير ما قاله: هو أن الله تعالىٰ قادر لذاته، ونسبة ذاته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء، ومقدور العبد من جملة الممكنات، فيجب أن يكون قادراً عليه.

**وإنما قلنا:** «إنه تعالىٰ قادر لذاته». تقدم بيانه مما فيه مقنع.

**وإنما قلنا:** «إن نسبة ذاته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء». فلأن صحة كون الشيء مقدوراً هو الإمكان، وهو حكم عام في جميع الممكنات، ونسبته إلىٰ ذات الله تعالىٰ في جميع الممكنات علىٰ نسبة[٥] واحدة، إذ لا يعقل وجه يخصص بعضها في صحة المقدورية دون بعض.

---

(١) (غير) في النسخة (ب). (٢) (ألا) في النسخة (ب).

(٣) +(تعالىٰ) من إضافة الناسخ في النسخة (ج).

(٤) الفائق في أصول الدين، باب في أنه تعالىٰ يقدر علىٰ أعيان أفعال العباد، الخوارزمي ص ٨٤.

(٥) (قصه) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إن مقدور العبد من جملة الممكنات» فهذا ظاهر، ولهذا صح إيجاده له ووقوعه من جهته، وإذا كان الأمر هكذا وجب شمول قادرية الله تعالىٰ لجميع مقدورات العباد كما حققناه.

**المسلك الثاني**: ذكره أبو الحسين:

**وحاصل كلامه**: أنَّا إذا فرضنا جزءً ملتصقاً[1] بكفيّ[2] قادرين فجذبه[3] أحدهما في حال ما دفعه الآخر فليس يخلو[4] حاله إما أن يحصل في الجزء حركتان أو حركة واحدة.

**والأول**: باطل لأمرين:

**أما أولاً**: فلأن اجتماع المثلين محال.

**وأما ثانياً**: فلأنه ليس استناد الحركتين إلىٰ أحد القادرين بأولىٰ من العكس، فإما ألا يستند[5] واحد منهما إلىٰ واحد من القادرين فيكون الفعل حاصلاً لا عن فاعل، وهذا محال. أو[6] يستند[7] كل واحد منهما إلىٰ كل واحدٍ من القادرين، فيكون كل واحد منهما مقدوراً لقادرين، وهذا هو مطلوبنا.

وأما إن كان الحاصل في ذلك الجزء حركةً واحدةً، فليس إسنادها إلىٰ أحد القادرين بأولىٰ من إسنادها إلىٰ الآخر، فإما ألا يسند إلىٰ واحد منهما فيكون الفعل حاصلاً لا عن فاعل، وهذا محال. أو يستند[8] إلىٰ كل واحد منهما، فيكونان قادرين عليها، وهذا هو المقصود.

فهذا ملخص ما ذكره أبو الحسين في الدلالة علىٰ صحة مقدورين قادرين.

**المسلك الثالث: استدل به عن الشيخ أبي الحسين** وهو أن قدرته تعالىٰ فيما لم يزل قبل خلق العالَم، وخلق القادرين بالقدرة يتعلق بجميع الممكنات، ثم إذا

---

(١) ([illegible]) في النسخة (ب)، (جرا مليقيا) في (ج).
(٢) (الكفىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٣) (محدثه) في النسخة (ب)،(تجد له) في النسخة (ج).
(٤) (يخلوا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (يسند) في النسخة (ب).
(٦) -(أو) في النسخة (ب).
(٧) (والسند) في النسخة (ب).
(٨) (يسند) في النسخة (ب).

وجد القادرون بالقدرة لم يخرج ذاته عما كانت متعلقة به من قبل لأجل تعلق قدرهم به، فلو لم يقطع بما ذكرنا للزم منه أحد باطلين:

إما أن[1] لا يكون الله قادراً علىٰ مقدور لا قادر عليه، فيلزم بعجزه عن بعض الممكنات، وهذا محال.

**وإما أن يقال:** إن العبد غير قادر علىٰ مقدور نفسه، لأن الله تعالىٰ قد قدر عليه، وهذا محال أيضًا، ولا مخلص عن الوقوع في أحد هذين[2] المحذورين إلا القول بأن الله تعالىٰ قادر علىٰ جميع الممكنات في الأزل ثم تعلقت قُدر القادرين بالقدرة بعين ما كانت قدرته متعلقة به، وفي هذا حصول مقدور بين[3] قادرين.

فهذه المسالك كلها دالة علىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ مقدور العبد.

**لا يقال:** إن الشيوخ أعني أبا الهذيل وأبا الحسين ومحمود الخوارزمي لما أنكروا ثبوت الأعيان في العدم، وقالوا: إن المعدوم ليس ذاتًا في حال عدمه، فلا يعقل خلافهم في هذه المسألة، لأن خلافهم إنما يتوجه إذا كانوا قائلين بإثبات الذوات في العدم حتىٰ يتوارد علىٰ الذات الواحدة تعلقات من جهة قادرين، فأما إذا لم يقولوا: بإثبات الذوات في العدم فلا وجه بخلافهم هذا.

**لأَنَّا نقول:** هذا فاسد، بل الخلاف يعقل بينهم سواء قالوا: بإثبات الذوات في حالة العدم وتعينها؛ أو لم يقولوا، لأن[4] تعلق القادر لمقدوره لا يتوقف في ثبوته علىٰ ثبوت الذوات في حالة العدم، ويوضح ما قلناه: إن تعلق قدرة القادر الواحد بذات واحدة كما يعقل وإن لم تكن ذات ثانية[5] في حالة العدم، فهكذا الحال في تعلق قادرين بذات واحدة، تعلق أيضًا وإن لم تكن ذات ثانية[6] في حالة العدم.

---

(١) -(أن) في النسخة (ب).
(٢) (هاذين) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(بين) في النسخة (ج).
(٤) (لىن) في النسخة (ب).
(٥) (ثابتة) في النسخة (ج).
(٦) (ثابتة) في النسخة (ج).

**فثبت بما ذكرنا** أن خلافهم معقول، وإن كانوا قائلين باستحالة ثبوت الذوات المعدومة، فهذا وهم لا طائل تحته.

**واحتج أصحاب أبي هاشم علىٰ بطلان مقدور بين قادرين بشبهٍ:**

**الشبهة الأولىٰ:** لو قدر قادرين علىٰ مقدور واحد لصح مع فعل أحدهما له ألا يفعله الآخر، لأن من حق القادر أن يصح منه أن يفعل وألا يفعل إذا لم يكن بملجأ[١] إلىٰ الفعل، وليس فعل أحدهما يلجئ الأخر إلىٰ الفعل، ولو لم يفعله الأخر لصح أن يفعل ضده في محله، وفي ذلك حصول الفعل من أحدهما ووجود ضده من جهة الأخر في المحل الواحد، وأنه[٢] محال.

**والجواب عما أوردوه** هو أن صحة الفعل في نفسه وصحة صدوره من جهة فاعله، كما يتوقف علىٰ القادرية وهي أيضاً متوقفة علىٰ كون المحل قابلاً له، فإذا فعل أحد القادرين ذلك المقدور في ذلك المحل فحينئذٍ يمتنع علىٰ القادر الأخر أن يفعل ضده فيه، لوجود المانع من حصوله.

**لا يقال:** ليس أحد القادرين بأن يصدر عنه أحد الضدين أولىٰ من الأخر، فيلزم من هذا اجتماعهما في المحل الواحد.

**لأنّا نقول:** هذا الإلزام لا يختص بما إذا قدر قادران علىٰ مقدور واحدٍ بل هو قائم فيما إذا كان مقدور أحدهما مغايراً لمقدور الأخر، اللهم إلا أن[٣] يقولوا: لو كان مقدورهما واحداً واستحالت الممانعة بين القادرين، كان هذا انتقالاً منهم إلىٰ دليل آخر سنذكره ونبحث عنه إن شاء الله تعالىٰ .

**الشبهة الثانية:** قالوا: لو صح أن يقدر قادران علىٰ مقدور واحدٍ بعينه لكان إذا أراده أحدهما وكرهه الآخر، فإما أن يوجد الفعل؛ فحينئذٍ قد وجد مقدور القادر

---

(١) (بالحال) في النسخة (ب)، (بملحا) في (ج). (٢) (فانه) في النسخة (ج).

(٣) -(أن) في النسخة (ب).

مع كونه كارهـًا له، وذلك محال. أو لا يوجد، فحينئذٍ لا يوجد مقدوراً لقادر مع كونه مريداً له، وهذا محال، أو يكون موجوداً غير موجود، وهذا أيضًا أكثر فساداً وأظهر امتناعًا، وفي هذا بطلان كونهما قادرين عليه.

**والجواب**: أن أحد القادرين إذا قصد إلىٰ إيجاده دون الآخر فإنه يوجده لا محالة.

**قوله**: ليس بأن يوجد لأن أحدهما أراد وجوده بأولىٰ[1] من ألا يوجد، لأن القادر كره وجوده.

**قلنا**: هذا فاسد، فإن جانب الوجود يكفي فيه حصول مؤثر واحد، فأما جانب العدم فلا يكفي فيه[2] أن لا يحصل مؤثر معين، بل يجب ألا يحصل شيء من المؤثرين جميعًا.

**لا يقال**: إن من حكم المقدور ألا يوجد إذا كان القادر كارهًا لوجوده، والقول بكون الشيء الواحد مقدوراً لقادرين يبطل ذلك.

**لأنَّا نقول**: بل من حكم المقدور ألا يوجد إذا كرهه كل من كان قادراً عليه، فأما إذا كرهه بعض من كان قادر عليه، جاز وجوده من جهة مراده، ففسد[3] ما ظنوه.

**الشبهة الثالثة**: قالوا: لو قدر قادراً علىٰ مقدور واحد بعينه لوجب إذا أرادا جميعًا إيجاده أن يكون كل واحد منهما فاعلاً له، ولو كان الأمر كذلك لم ينفصل حاله وقد أراد أحدهما إيجاده عن حاله، وقد أرادا جميعًا إيجاده، إذ ليس يختص أحدهما تأثير ليس للآخر، فيؤدي إلىٰ بطلان الممانعة بين القادرين بحيث لا يصح من ألف قادر أن يمنعوا قادراً واحداً، إذ فرضناهم قادرين علىٰ عين واحدة، وهذا محال.

---

(١) (ياولا) في النسخة (ج). (٢) +(إلا) في النسخة (ج).

(٣) (فسد) في النسخة (ب).

**والجواب: أن هذه الشُبهة اضطرب فيها المجوّزون لمقدور بين قادرين وأجابوا عنها بجوابين:**

**الجواب الأول: ذكره صاحب «النهاية»** وهو أن «القادر الواحد» إذا حاول قادر آخر مثله منعه عن فعله، وقع منهما الممانعة، فأما «القادران» فإنه لا تقع الممانعة بينهما وبين القادر الآخر، بل يكون وجود مقدورهما أولىٰ[١] بالوقوع لا محالة، فظهر الفرق، هذا محصول كلامه، وهو فاسد، فأما إذا فرضنا مقدورهما واحداً لم يعقل الممانعة بينهما، لأن عين ما يوجده أحدهما هو عين ما يوجده الآخر، وصفة الوجود لا يُعقل فيها تزايد، فسواء وجد من قادر أو أكثر فلا وجه للممانعة[٢] بينهما إذا كان مقدورهما واحداً.

**الجواب الثاني: ذكره الخوارزمي** وهو أن الممانعة كما تظهر تحقيقاً فقد تظهر تقديراً، فأما لو قدّرنا صدور الممانعة عن جماعة من القادرين ثم قدّرنا عدم واحد منهم لكان أحدهم يخلفه في صحة الممانعة للقادر الآخر بخلاف ما إذا كان القادر واحداً، فإنَّا إذا قدّرنا عدمه لم يخلفه[٣] أحد في صحة الممانعة، فظهر الفرق بين صدور الممانعة من قادر واحد وبين صدورها من جماعة قادرين لما حققناه[٤].

**الشبهة الرابعة:** قالوا: لو قدر قادران علىٰ مقدور واحد وفرضنا أحدهما قديماً، والآخر مُحدَث، لم يمتنع أن يقدر القادر القديم علىٰ اختراعه، ويقدر القادر المُحدَث علىٰ إيجاده لسبب، فإذا صح إيجاده من جهة القديم مخترعاً من غير إيجاد سبب، كان الفعل غنياً عن السبب، وإن لم يوجد من جهة القادر المحدث

(١) (اولا) في النسخة (ب، ج). (٢) (للمانعة) في النسخة (ب، ج).

(٣) (يحلو) في النسخة (ب).

(٤) علّق الناسخ قائلًا: (يقال لا فرق حيث كان مقدور الجماعة هو غير مقدور الواحد، والحجة لازمة، ولا جواب عليها) في النسخة (ج).

إلا بواسطة السبب؛ كان الفعل مفتقراً إلى السبب[1]، فيكون الفعل مفتقراً إلى السبب وغنياً عنه، وهذا محال.

**والجواب**: أن الصحة العائدة إلى المقدور مغايرة للصحة العائدة إلى القادر، فصحة وجود ذلك المقدور في نفسه غير متوقفة على وجود سبب، أما الصحة العائدة إلى القادر فمختلفة، فإنها في حق أحد القادرين تكون موقوفة على السبب، وفي حق الآخر لا تكون موقوفة عليه، فلمَ زعمتم أن هذا محال، وما المانع منه.

**الشبهة الخامسة**: قالوا: لو قدر قادران على مقدور واحد لجاز حصول معلول واحد لعلتين، لأن تعلق المعلول لعلته كتعلق القادر بمقدوره، فكما استحال معلول واحد لعلتين، فهكذا يلزم استحالة أن يكون مقدور واحد لقادرين من غير فرق.

**والجواب**: أن الدليل يدل على استحالة تعليل المعلول الواحد بعلتين، فإن صح هذا المانع في مسألتنا فلا حاجة بنا إلى القياس، ورد أحدهما إلى الآخر وإن لم يوجد المانع لم يلزم من الامتناع في العلة الامتناع في القادر اللهم إلا أن يقولوا: إنه يلزم من جواز مقدور بين قادرين جواز معلول بين علتين، ويذكروا دليلاً قاطعاً على وجوب الملازمة، ولكنهم لم يذكروا ذلك بل اكتفوا بقولهم: لو جاز أحدهما لجاز الآخر، وهذا لا يكفي، ففسد ما زعموه في هذه الشبهة.

**الشبهة السادسة**: قالوا: لو صح مقدور بين قادرين، لصح لون لمتلونين[2]، وحركة لمتحركين[3]، فكما أن هذا محال، فهكذا الحال في مسألتنا.

**والجواب**: كما لا يجوز لون لمتلونين، وحركة لمتحركين، ويجوز معلوم لعالمين، ومسموع لسامعين، ومرئي لرائيين، فلمَ كان إلحاق المقدور بأحدهما

---

(١) (السب) في النسخة (ب). (٢) (المتلونين) في النسخة (ب).

(٣) (بمتحركين) في النسخة (ب).

بأولىٰ من إلحاقه بالآخر، وهم لم يزيدوا فيما ذكروه علىٰ مجرد الدعوىٰ، فهذه الشُّبهة هي عمدتهم(١) في استحالة مقدور بين قادرين، ولهم شبهٌ غير هذه، ومن وقف علىٰ ما ذكرناه ها هنا أمكنه الجواب عما يذكرونه من غيره.

**اعلم** أن المحققين من الأشعرية يمنعون من حصول مخلوق(٢) بين خالقين، وقد صرح بذلك صاحب «النهاية» وذلك لأن الخلق عندهم هو الإيجاد، والإيجاد لا يتعلق بقدرة العبد بوجهٍ من الوجوه، وإنما هو متعلق بقدرة الله تعالىٰ، والقدرة المُحدَثة لا تصلح(٣) للإيجاد بحال. ويجوّزون حصول مقدور بين قادرين، **وزعموا أن** أفعال العباد مقدورة لله تعالىٰ من حيث إن وجودها من جهته، وهي أيضًا مقدورة لهم من وجهٍ آخر كما قررناه عليهم في خلق الأعمال فلا فائدة في تكريره، وبالله التوفيق.



(١) (عمتهم) في النسخة (ب، ج).

(٢) (مخلق) في النسخة (ب).

(٣) (تصريح) في النسخة (ب).

## القول في أن الداعية شرط في وجود الفعل من جهة فاعله ومعتبره[1] أم لا؟

**وذهب الشيخان أبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي** إلىٰ أن الداعي شرط وجود الفعل من جهة القادر، ويمتنع وقوعه من دونه وإلىٰ هذا ذهب محققوا الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب «النهاية».

**وذهب الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة إلىٰ أن** الداعي ليس شرطاً في وجود الفعل ويصح وقوعه من جهة القادر لا لداعي.

**واحتج أبو الحسين وأصحابه بمسالك:**

[المسلك][2] **الأول**: القادرية بالإضافة إلىٰ الضدين علىٰ سواء[3] علىٰ معنىٰ أن كل واحد منهما يصح وجوده من جهة القادر، وإذا كان الحال ما ذكرناه فليس يخلو تأثير الفاعل فيهما من وجوه أربعة:

**إما أن يوجدا**: وهو محال، لأن الضدين يستحيل وجودهما بكل حال.

**أو لا يوجدا**: وهذا محال أيضاً، لأن هذا يخرج القادر عن كونه قادراً، وهذا أيضاً محال.

**أو يوجد أحدهما من دون الآخر من غير مرجح**: وهذا محال أيضاً، لأن[4] كل أمرين جائزين فإنه يستحيل وجود أحدهما من غير مرجح.

**فإذا بطلت هذه الوجوه كلها، لم يبقَ إلا الوجه الرابع** وهو أن الفاعل إنما يفعل أحد مقدوريه دون الآخر لأجل الداعي، فإنه الذي يخصص أحدهما بالوقوع دون الآخر[5].

---

(١) (ومعتبره) في النسخة (ب).
(٢) -(المسلك) في النسخة (ب، ج).
(٣) (سوىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لان) في النسخة (ب).
(٥) علّق الناسخ قائلًا: (هذا محل النزاع) في النسخة (ج).

**لا يقال**: إنما يلزم ما ذكرتموه من هذه الوجوه الثلاثة لو كان تأثير القادر في مقدوره علىٰ طريقة الإيجاب، فأما وهو يؤثر علىٰ سبيل الصحة والاختيار فلا يمتنع وقوع أحد مقدوريه الضدين دون الآخر لكونه قادراً فقط، وإن كان كل واحد منهما صحيح الوقوع في نفسه، ويوضح هذا أن التفرقة بين الموجب والمختار الضرورية، وليس ذلك إلا لأن القادر مؤثر علىٰ سبيل الصحة والاختيار بخلاف الموجب.

**لأنَّا نقول**: نحن لا ننكر أن التفرقة بين القادرين والموجب معلومة بالضرورة، فإن القادر يؤثر علىٰ سبيل الاختيار دون الموجب، ولكنا نقول: ما تعنون بقولكم: إن القادر يؤثر علىٰ سبيل الاختيار؟

**فإن أردتم «الصحة»**؛ فهذا فاسد، فإن القادر والموجب مشتركان في مطلق الصحة، فلا تفرقة بينهما من هذا الوجه[1].

**وإن أردتم به «الداعي»**، فهذا هو المقصود، فإن الاختيار إن لم يفسر بالداعي لم يعقل، إذ كيف يوصف بكونه مختاراً للفاعل وليس له داعي إليه.

**فثبت بما ذكرنا** إنه لا يمكن القادر إيجاد أحد مقدوريه دون الآخر إلا بمرجح وهو الداعي، ولا يمكن التفرقة أيضًا بين الموجب والقادر إلا بالداعي.

**المسلك الثاني**: قد تقرر في قضايا العقول اتفاقًا بيننا وبين مخالفينا أن العالِم بما يفعله لا يفعله إلا لداع، وكل عاقل يعلم ذلك من نفسه بالضرورة، فإذا امتنع من العالِم بما يفعله وجود فعله من غير داع، فلا وجه لذلك إلا لأنه[2] شرط في وجود الفعل، ووقوعه من جهة الفاعل، لأن[3] كل أمرين ليس بينهما وجه تعلق، فإنه يجوز انفصال أحدهما عن الآخر، فكان لا يمتنع وجود الفعل من العالِم به من غير داعٍ، فلما علمنا استحالة ذلك بالضرورة، دل علىٰ أن الداعي لا بد من اعتباره

---

(١) +( فلا تفرقة بينهما من هذا الوجه) مكررة في النسخة (ج).

(٢) (لأن) في النسخة (ب، ج). (٣) (لين) في النسخة (ج).

في وجود الفعل من جهة فاعله، ولا شك أن أدنىٰ درجات الاعتبار في كل شيء هو حاجة المشروط إلىٰ شرطه، فمتىٰ كان الداعي شرطاً في وجود الفعل فلا شك في استحالة وقوعه من دونه، وهذا هو المقصود.

**لا يقال**: إنما امتنع وقوع الفعل من العالِم به لغير داع، لأن كونه عالِماً به في نفس الداعي، فلو فرضنا وقوع الفعل من العالِم به لغير داعٍ لتناقض الكلام ولصار الحال فيه كالحال فيمن يقول: يصح وقوع الفعل من العالِم به لغير من هو عالِم به، وهذا تناقض صريح، وليس هذا قائماً في الساهي والنائم، فإنهما غير عالمين بما يفعلانه، فلم يكن قولنا إنهما يفعلان من غير داع متناقضاً.

**لأنّا نقول**: هذا فاسد[١]، فإن علم الفاعل مما يفعله أمر مخالف للداعي في نفسه، فإن الغرض بكونه عالِماً بما يفعله هو أنه عالِم بحقيقة الفعل وجنسه[٢] من كونه حركة وسكوناً وقياماً وقعوداً، والغرض بالداعي هو العلم أو الظن، والاعتقاد بأن في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة هذا في داعي الحاجة، والعلم بكون الفعل حسناً وإحساناً هذا في داعي الحكمة.

**فثبت بما ذكرنا** أن علم القادر بما يفعله هو أمر وراء حقيقة الداعي، وصح ما قلناه أيضاً من أن العلم بما يفعله لا يفعله إلا لداع يخصه، فيجب كونه شرطاً فيه كما قررناه.

**المسلك الثالث**: إلزامي، وحاصله: هو أن الفعل لو صح وجوده من دون داع يقتضي ترجيح وجوده علىٰ عدمه، لصح وجوده مع قيام الصارف، وقد عرفنا بالضرورة خلافه، فإن الفعل لو صح وجوده مع قيام الصارف، يخرج القادر عن أن يكون مؤثراً علىٰ جهة الاختيار، فإن من حق من هو مؤثر علىٰ جهة الاختيار أن يكون فعله واقعاً علىٰ حسب داعيته وصارفه[٣] في الثبوت والانتفاء.

---

(١) (فساد) في النسخة (ب، ج). (٢) (وحقيقته) في النسخة (ج).

(٣) (وصارفته) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إن الفعل لو صح وجوده من دون داع، لصح وجوده مع قيام الصارف»، فلأن كل أمر لا يشترط في[1] وجوده بوجود أمر آخر، فإنه لا يُحيل ثبوته ضد ذلك الأمر، ولهذا فإن البنية لما كانت شرطًا في وجود الحياة، كان وجود الافتراق مُحيلاً لوجوده، ولما لم تكن البنية شرطًا في وجود اللون لم يكن التفريق محيلاً لوجوده.

**المسلك الرابع**: أنَّا نقول: قد يكون فعل العالِم مماثلاً لفعل الساهي والنائم، فإذا تقرر بضرب من الخبرة أن فعل العالِم لا يصدر إلا عن داع يخصه، وعرفنا ذلك بالضرورة، وجب في فعل الساهي أيضًا ألا يصدر إلا عن داع يخصه لأنه إذا وجب اشتراط أمر من الأمور في شيء وجب اشتراطه في مثله، فإذا وجب اشتراط فعل العالِم بالداعي وجب اشتراط فعل الساهي والنائم أيضًا بالداعي لما ذكرناه.

**ويؤيد ما ذكرنا** أن النائم قد يرىٰ في حال نومه شيئًا يُفزعه فيكون سببًا لانتباهه كأن يرىٰ[2] عدواً يريد قتله؛ فإنه يضطرب ويعلو[3] صوته، وكما[4] يرىٰ شيئًا يعجبه، فإنه يكون سببًا لضحكه واستبشاره، كأن[5] يرىٰ مصادفة حميم وصديق فربما كان سببًا في فرحه وسروره، فكل هذه الأمور دالة علىٰ أن الأفعال لا يجوز صدورها من جهة الفاعلين لها إلا بقصد وداع يخصها، وسواء[6] في ذلك العالِم والساهي والنائم كما حققناه ها هنا.

**واحتج أصحاب أبي هاشم لتقرير مذهبهم بشبهٍ ثلاث:**

**الشبهة الأولىٰ: حكاها الخوارزمي عن قاضي القضاة:**

**وتقريرها**: هو أن تصور ماهية القادر وحقيقتها يمكن فهمها من دون داع، وتعرض أيضًا وجودها في الخارج عارية عن الداعي، وإذا كان الأمر هكذا فليس

---

(١) -(في) في النسخة (ب).

(٢) (لانتباهه كما يرا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (ويعلوا) في النسخة (ب).

(٤) (وكم) في النسخة (ب).

(٥) (كم) في النسخة (ب).

(٦) (وسوىٰ) في النسخة (ب، ج).

يخلو إما أن يصح منه الفعل أو لا يصح، فإن صح منه وجود الفعل بطل قولكم إنه مفتقر إلىٰ الداعي وإن لم يصح منه الفعل بطل معقول حقيقة القادر، لأن[1] القادر هو الذي يصح منه الفعل ولا خلاص عن هذا إلا بالقول بأن الداعي ليس شرطاً في وجود الفعل كما قلناه[2].

**والجواب**: أنَّا لا ننكر أن صحة الفعل هي الأصل في معقول القادر، **لكنا نقول**: ليس القادر الذي يصح منه الفعل علىٰ الإطلاق كما توهمتم، بل القادر الذي يصح منه الفعل علىٰ بعض الوجوه، وهذا القيد مشهور الظهور في لسان المتكلمين لا يدفعونه، وإذا كان الأمر هكذا فنقول: إذا عري القادر عن الدواعي فإنه يصح منه الفعل بتقدير حصول الداعي في حقه، كما نقوله في حق من عدم الآلة، فإنه يصح منه الفعل عند وجودها، فالداعي والآلة في حق القادر ليسا شرطاً في حصول القادرية حتىٰ إذا لم يحصلا لم تحصل القادرية كما زعمتم، وإنما هما شرطان في صحة وجود الفعل من جهة القادر، ولهذا يكون قادراً وإن لم يوجد الداعي والآلة في حقه، ففسد ما ظنوه.

**الشبهة الثانية: ذكرها قاضي القضاة:**

**وحاصلها**: هو أن الرامي[3] يقصد برميه الهدف فيصيب طائراً أو إنساناً فلو كان الفعل مشروطاً وقوعه بحصول الداعية لم تقع الإصابة في الإنسان والطائر، فلما وقعت دل ذلك علىٰ بطلان اشتراط الداعية.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فإن هذا وارد عليهما أيضاً، فإن عندهم أن العالِم بما يفعله لا يفعله إلا لداعي يخصه، ولا شك أن الرامي عالِم بما يفعله فما أجابوا عنه فهو جوابنا بعينه.

---

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (قلنا) في النسخة (ج).
(٣) (الزامي) في النسخة (ب).

**وأما ثانياً**: فلأن الرامي إنما أصاب الطائر الذي ليس له إليه داع، وأخطأ الهدف الـذي دعاه إليـه الداعي، لأنه ظن أن جهـة الطائر هي جهة الهـدف، وظنه هذا هو الباعـث علـىٰ رمي الهـدف، ولهذا فإنه إذا عوتـب علىٰ إصابة[1] الإنسـان والطائر اعتذر بما قلناه، ومثل هذا لا يصدر إلا ممن ليس له علم بالرماية علىٰ حد الاتقان.

**الشـبهة الثالثة**: ذكرهـا قاضي القضاة وهي أن السـاهي والنائم يوجد الفعل من جهتهما من دون داعي.

**وإنما قلنا هذا**: فلأن النائم قد يحرك الشيء برجله وسائر أطرافه، وهكذا القول في السـاهي، فإنه قد يفعل الفعل ولا يشـعر به، فلو كان الداعي شـرطاً كما زعمتم لكان لا يصحَّ الفعل منهما، فلما صح الفعل منهما دل علىٰ عدم اعتبار الداعية.

**والجواب**: أنَّا قد قررنا فيما سـبق أن النائم يفعـل لأجل الداعية ولهذا لا يتكلم إلا بمـا يكـون مطابقاً لما تحـدث به في نومه، ولهـذا فإنه إذا هب[2] مـن نومه فإنه يتذكر الأمور الداعية إلىٰ النطق مما قال، وهكذا القول في جميع ما يفعله السـاهي أيضـاً فإنه يفعل ما يفعله لأمور يظنهـا ويعتقدها، وكل هذا دلالة علىٰ أنه لا بد من اعتبار الداعية في حقهما كما قلناه.

فهذا ملخص كلام الفريقين استدلالاً واعتراضـاً.

**والمختار عندنا تفصيل نشير إليه يشتمل علىٰ مقصدين:**

**أحدهما**: أن الفعل لا بد فيه من اعتبار الداعية.

**وثانيهما**: أن الشيئين إذا تساويا في النفع ودفع الضرر، فإن أحدهما لا يفتقر إلىٰ ترجيح زائد.

**فالـذي يـدل علـىٰ الأول** مـا قررنـاه في المسـالك المتقدمة حكاية عن الشـيخ أبي الحسين.

---

(١) (اصابت) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فلأنه إذا ذهب) في النسخة (ج).

**والذي يدل علىٰ الثاني** أنَّا نعلم بالضرورة أن الهارب من السبع متىٰ اعترض له طريقان متساويتان في جميع الوجوه فيما يرجع إلىٰ مقصوده، فإنه يسلك أحدهما من دون الأخرىٰ لا لمرجح زائد، وهكذا[1] القول في الجائع إذا قدم إليه رغيفان لا تفاوت فيهما، فإنه يأكل أحدهما ولا يحتاج إلىٰ طلب مرجح، وهكذا القول في جميع الصور المتساوية.

**لا يقال**: إن عند فرض التساوي من كل الوجوه لا يمكنه فعل أحدهما لعدم المرجح، فإن قدرنا فعله لأحدهما دل علىٰ ذهوله عن الآخر، وكأنه لم يكن إلا هذا المفعول.

**لأنَّا نقول**: بل نعلم ضرورة أنه عالِم بهما جميعاً وأنه غير ذاهل عنهما، وأنهما[2] حاضران في ذهنه علىٰ سواء، لكنهما لما استويا في المقصود استغنىٰ في فعل أحدهما عن المرجح، وكان أصل الداعي كافياً من غير حاجة إلىٰ أمر زائدٍ عليه.

**القول في بطلان ما ذهب إليه الكعبي:**

**حكىٰ عنه مذهبان:**

**أحدهما**: أن الله تعالىٰ لا يقدر علىٰ أن يخلق فينا علماً ضرورياً مما علمناه اكتساباً.

**وثانيهما**: أن الله تعالىٰ قادر علىٰ أن يحرك الجوهر إلىٰ الجهة التي يقدر العبد علىٰ تحريكه إليها لكن الحركة التي يفعلها العبد مخالفة للحركة التي يفعلها الله تعالىٰ.

**فالذي يدل**[3] **علىٰ بطلان مذهبه الأول**: هو أن خلق العلم من جملة الممكنات، فيجب أن يكون الله تعالىٰ قادراً عليه.

**وإنما قلنا**: «إن خلق العلم الضروري بما علمناه اكتساباً من جملة الممكنات». فهو ظاهر لا يعقل منه وجه استحالة.

---

(١) (وهكذىٰ) في النسخة (ب). (٢) (فإنهما) في النسخة (ج).

(٣) (دل) في النسخة (ج).

**وإنما قلنا**: «إن الله تعالىٰ يجب أن يكون قادراً عليه» فلشمول قادريته، إذ لا اختصاص يعقل في حقها بشيء من الأمور الممكنة دون شيءٍ.

**واحتج أبو القاسم لمذهبه بشبه ثلاث:**

**الشبهة الأولىٰ**: لو قدر الله تعالىٰ علىٰ خلق العلم الضروري بدلاً عن العلم الاكتسابي فينا، لجاز أن يعلم ضرورة ما يعلمه باكتساب وأن نعلم بالاكتساب ما نعلمه بالضرورة، وفي هذا كوننا عالِمين بوجود أنفسنا وألمنا ولذاتنا باكتساب، وكوننا عالِمين بنبوة الأنبياء بالضرورة، وهذا محال، فيبطل القول به.

**والجواب**: أنَّا نقول: إن كل ما كان أصلاً في صحة النظر امتنع تصحيحه بالنظر، وما ليس أصلاً في صحته جاز ذلك فيه، فعلىٰ هذا الأوليات والبداهة[1] والعلم بأحوال أنفسنا هي أصل في صحة النظر، فلا يمكن إثباتها لأنه يكون دوراً محضاً، لأن النظر لا يمكن ثبوته، وتقرير قاعدته إلا بعد العلم بها وإثباتها، فلو أثبتناها بالنظر كان دوراً كما قلناه، وما عدا ما ذكرناه من العلوم التي لا تتوقف صحة النظر عليها، فإنه يجوز إثباتها بالنظر، فأما العلوم النظرية فلا مانع من خلق العلم الضروري بها كلها، إذ هو مقدور كما حققناه ولا استحالة فيه.

**الشبهة الثانية**: قوله: «لو صح أن يخلق الله تعالىٰ فينا علماً ضرورياً عوضاً عما علمناه باستدلالٍ لجاز أن يفعل فينا العلم لصفة الشيء باضطرار ونكون عالِمين بذاته نظراً واستدلالاً، فكنا نعرف وجود زيد باستدلال بخبر النبي الصادق[2]، ونعرف بكونه قادراً بالضرورة، لأن المحل محتمل، والقادر قادر عليهما، وليس[3] بينهما تناف، ولو صح ذلك لجاز أن يدخل علينا شُبهة في ثبوت[4] ذلك الشيء[5]،

(١) (والبدانة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (محل لو الصادف) في النسخة (ب)، (الشيء الصادف) في (ج).
(٣) (فليس) في النسخة (ج).
(٤) (بيوه) في النسخة (ب)، (بيوت) في (ج). (٥) (اليي) في النسخة (ج).

فيزول علمنا بوجود زيد، ويبقىٰ كوننا عالِمين بكونه قادراً باضطرار، وهذا محال. لأن الصفة لا يمكن استقلالها بالعلم دون الذات[1]».

**والجواب**: أن العلم بكون زيد قادراً يتضمن العلم بوجوده وذاته؛ مستحيل حصول العلم بكونه قادراً مع عدم العلم بذاته، ولا يلزم من استحالة هذا استحالة أن يخلق الله العلم الضروري بما علمنا باكتساب كما زعم.

**الشبهة الثالثة**: لو جاز أن يخلق الله فينا العلم الضروري بما علمنا اكتساباً لجاز أيضاً أن نعلم باكتساب ما علمناه بالضرورة، فكان يلزم إذا صرنا مضطرين إلىٰ العلم بشيء أن نكتسب العلم به، وإذا جاز أن نكتسب العلم به جاز أن نكتسب الجهل بدلاً عنه، لأنَّا قادرون عليه، فلزم[2] من هذا أن نكون عالِمين بالشيء جاهلين به، وهذا محال.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فنقول: إن حصول العلم الضروري مانعاً عن صحة طلب العلم النظري، لأن النظر طلب، وطلب الحاصل محال، فلهذا امتنع مما علمنا ضرورة أن نعلمه بالاستدلال.

**وأما ثانياً**: فقولكم يلزم أن نكتسب الجهل به بدلاً عن العلم، فيكون عالِماً جاهلاً، تعنون به أن يجهله من حيث علمه، أو من وجهٍ آخر فإن أردتم الأول فهذا محال، والمحال لا يمكن تحصيله، وإن أردتم الثاني فهذا مسلم، ونحن نثبته[3] ولا استحالة، فبطل ما قاله[4].

**والذي يدل علىٰ بطلان مذهبه الآخر**: فقد زعم أن حركة الجوهر إلىٰ الجزء المعين كما هو مقدور لله تعالىٰ، فهو مقدور للعبد أيضاً، لكنه قال: إن حركة الله

(١) (ذات) في النسخة (ب).
(٢) (فيلزم) في النسخة (ب).
(٣) (ىلتهه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (ياله) في النسخة (ج).

تعالىٰ مخالفة لحركة العبد، فإن حركة العبد تكون سفهًا وتواضعًا وهذا محال في حق الله تعالىٰ، فلهذا استحال أن تكون مماثلة للحركة التي من جهة الله تعالىٰ، وهذا فاسد، فإن المماثلة والمخالفة إنما تكون بالأمور الذاتية، فأما كون الشيء سفهًا وتواضعًا فهي أمور خارجة عن حقيقة الذات باعتبار قصد العبد ودواعيه، والاختلاف في الأمور العارضة لا يوجب الاختلاف في الماهية والحقيقة، فهذا هو الكلام علىٰ الكعبي فيما يزعمه.

وإذ قد أتينا والحمد لله علىٰ المقصود من الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة فيما يتعلق بعلوم الحكمة وغيرها، فلنقتصر علىٰ هذا القدر، ففيه مقنع وكفاية، وبتمامه يتم الكلام علىٰ «الباب الثالث» في «الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة»، ونشرع الآن في «الباب الرابع» معتصمين بالله، متمسكين بحبله، ولا قوة إلا به[1].



(١) كتب الناسخ بالهامش (بلغ قراءة ومقابلة علىٰ الأم والحمد لله) في النسخة (ج).

# الباب الرابع
# في النبوات وما يتعلق بها

**اعلم** أن الكلام في النبوات واسع لاشتماله علىٰ تفاصيل وشُعب وتفاريق متعلقة بالنبوة وأحوال المعجز وكيفية دلالته، فأما ما[1] يتعلق بالمعجز فنؤخر الكلام فيه إلىٰ «الباب الخامس» حتىٰ نستقصي علىٰ مسائله، وحقائق القول فيه، ونذكر ها هنا ما يتعلق بالنبوة و[ما][2] يختصها، فنذكر حُسن البعثة وجوازها، ثم نذكر الصفة التي يكون عليها المبعوث، ثم نردفه بالكلام في العصمة، ثم نذكر ما يختص بنبوة نبينا صلىٰ الله عليه[3] وسلم وما يتعلق بها، فلهذا اشتمل الكلام في هذا الباب علىٰ تمهيد وفصول ثلاثة.



---

(١) -(ما) في النسخة (ب).

(٢) -(ما) في النسخة (ب، ج).

(٣) +(وآله) في النسخة (ج).

## [التمهيد] [١]

أما التمهيد فنذكر فيه حُسن البعثة وصفات المبعوث، وحقائق القول في العصمة، فهذه مباحث ثلاثة:

**البحث الأول: في حُسن البعثة ووجوبها[٢]: فهاتان فائدتان:**

**الفائدة الأولىٰ: في بيان حسنها:** ليس يحكىٰ الخلاف في حُسن البعثة إلا عن هؤلاء[٣] البراهمة، وقد حكىٰ نقلة المقالات[٤] عنهم أنهم في إنكارها علىٰ فرق ثلاث:

**الفريق الأول:** هم الذين يقولون: بأن بعثة الرسل لا تحسن أصلاً، لأنهم إن جاءوا بما يخالف العقول وجب ردهم، وإن جاءوا بما يوافقها ففي العقول غنية عما جاءوا به، فإذن علىٰ كل الحالين لا حاجة إليهم، والأكثرون منهم علىٰ هذه المقالة.

**الفريق الثاني:** الذين يُجوّزون بعثة الرسل تأكيداً لأدلة العقول من غير حاجة إلىٰ تحمل شرع ولا تبليغه، ومن هنا حكىٰ بعضهم القول بنبوة آدم وإبراهيم عَلَيْهِمَا السَّلَامُ.

**الفريق الثالث:** الذين يُجوّزون بعثة الرسل لوجهٍ غير التأكيد نحو الدعاء إلىٰ الله تعالىٰ وغير ذلك من المصالح العقلية.

**فحصل من مجموع ما ذكرناه** وحكيناه عنهم من الخلاف اتفاقهم علىٰ رد ما جاء به الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من أمور الشرائع والعبادات والتحليلات والتحريمات الشرعية، فإذا تمهدت هذه القاعدة، **فللمتكلمين في بيان حُسنها مسلكان:**

**المسلك الأول منهما: جملي:** وحاصله: هو أن البعثة لا شك في كونها فعلاً من أفعال الله تعالىٰ وما كان من فعله تعالىٰ فهو حسن لا محالة.

---

(١) -(التمهيد) في النسخة (ب، ج).

(٢) (ووجودها) في النسخة (ج).

(٣) (هولائ) في النسخة (ب).

(٤) (المقلات) في النسخة (ب).

**وإنمـا قلنا:** «إن البعثـة هي من أفعال الله تعالىٰ». فهو ظاهـر، لأنه لا يتولىٰ بعثة الرسل وتأييدهم بالمعجزات[1] إلا الله تعالىٰ، ولا يقدر علىٰ ذلك إلا هو، لاستحالة ذلك من الجن والشـياطين، لأنهم لا يتمكنون من قبل هذه الأمور، لأن فيه تلبيسـًا وتعمية علىٰ الخلق.

**وإنما قلنا:** «إن كل ما كان من فعل الله تعالىٰ فهو حسن». فلما قررنا من قبل من إنه تعالىٰ حكيم لا يفعل شيئًا من القبائح، وأن أفعاله تعالىٰ حق مصلحة وصواب.

**المسـلك الثاني: مـن حيث التفصيـل:** وهو أن في بعثـة الأنبيـاء مصالح للخلق عظيمـة، وحثـًا لهـم علىٰ فعـل الواجبـات العقليـة، وتذكيرهم بـالله؛ وتخويفهم بأحـكام الآخرة، وإحياء قلوبهم بخوف الله وتبشـيرهم وإنذارهـم كما قال تعالىٰ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النساء: ١٦٥].

**فثبت بما ذكرنا** حسـن البعثة، فأما ما يوردونه طعنا علينا في حسن البعثة وزعمـًا منهم أن العقول قاضية بقبحها، فسنستقصي القول عليهم في شُبههم بمشيئة الله.

**الفائـدة الثانية: في إقامة الدلالة علىٰ وجوبها:** والمعتمد في وجوبها هو أنها لطف في فعل الطاعة والانكفاف عن المعصية، واللطف واجب.

**وإنمـا قلنا:** «إن البعثة لطف». فلأنَّا لا نعني باللطـف إلا ما يكون المكلف معه أقـرب إلىٰ فعل الطاعة واجتناب المعصية، ولا شـك أن بعثة الأنبياء يكون الخلق معها أقرب إلىٰ فعل الطاعة، بحثهم ودعائهم إلىٰ الانكفاف عن المعصية؛ بتنبيههم وتحذيرهم، فثبت بما ذكرنا أن حقيقة اللطف حاصلة في بعثة الأنبياء.

**وإنما قلنا:** «إن اللطف واجب علىٰ الله تعالىٰ». فلأنَّا قد قررنا فيما سبق أن فعل اللطف يجري مجرىٰ إزاحة العلة والتمكين، فلهذا قلنا: بوجوبها.

---

(١) (بالمعجزةات) في النسخة (ب).

**فاعلم** أن من أوجب اللطف علىٰ الله تعالىٰ، فإنه يوجب البعثة لكونها لطفاً واستصلاحاً للمكلفين فيما كلفوه من فعل واجب أو كف عن قبيح، فأما من لا يوجب اللطف علىٰ الله تعالىٰ فإن البعثة عنده غير واجبة، وإنما تكون تفضلاً من جهة الله تعالىٰ وإحساناً من جوده، كأصل[١] التكليف بالواجبات العقلية.

**ثم القائلون بوجوبها من جهة اللطف والاستصلاح**، مختلفون في كيفية وجوبها: فمنهم من زعم أنها واجبة بكل حال وفي كل زمان، وأنه لا ينفصل التكليف العقلي عن الشرعي، فلهذا لا يخلو زمن من الأزمان عن بعثة الأنبياء، ومنهم من قال بجواز خلو بعض الأزمنة عن بعثة الأنبياء[٢] بأن لا يكون مصلحة في ذلك الوقت، **وهذا هو المختار، ويدل عليه أمران:**

**أحدهما**: هو أن حسن البعثة ووجوبها إنما موضوعه الالتفات إلىٰ المصالح ومراعاتها، ولا يمتنع في العقول أن تكون المصلحة في بعثة شخص من الأشخاص حاصلة في وقت دون وقت علىٰ حسب ما يعلم الله من حال المكلفين فيما استأثر بعلمه من اختلاف مصالحهم.

**وثانيهما**: ما يعلمه من حال هذه الفترات الحاصلة بين مباعث الأنبياء صلوات الله عليهم، كالفترة التي كانت بين نبينا وبين عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ والفترة التي كانت بين[٣] مبعث موسىٰ وعيسىٰ، وهكذا القول في غيرهم[٤] من الأنبياء، فلو كانت البعثة لازمة في كل وقت، لما جاز خلو الأنبياء عن الدنيا في [أي][٥] حالة[٦] من الحالات، وهذا فاسد لما حققناه، فبطل ما زعموه.

---

(١) (كأصلًا) في النسخة (ب).

(٢) +( ومنهم من قال بجواز خلو بعض الأزمنة عن بعثة الأنبياء) مكررة في النسخة (ج).

(٣) -( نبينا وبين عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ والفترة التي كانت بين) في النسخة (ج).

(٤) (عدهم) في النسخة (ب).

(٥) -(أي) في النسخة (ب، ج).

(٦) (حالات) في النسخة (ب، ج).

**البحث الثاني: في الصفة التي يكون عليها المبعوث:**

**اعلم** أن المبعوث لا بد من اختصاصه بصفات لأجلها صح أن تتعلق ببعثته المصلحة، ونحن نذكرها، ثم نذكر كيفية البعثة أيضًا، فلا جرم انحصر[١] المقصود في مسألتين.

**المسألة الأولىٰ: في الصفة التي يكون عليها المبعوث:**

**اعلم** أن الصفات التي يجب[٢] اعتبارها في حق من تجب بعثته لا يخرج عما يتعلق بحال الأداء والتبليغ عن الله تعالىٰ، فكل صفة تقتضي حالة في الإبلاغ والتأدية عن الله للمصالح الشرعية إلىٰ الخلق وجب اعتبارها في صفة، وكل ما يوجب خللاً فيما ذكرناه وجب نفيه، فلهذا انقسم ما نعتبره من الصفات إلىٰ قسمين:

**القسم الأول: في ذكر الصفات التي يجب أن يكون المبعوث حاصلاً عليها، وجملة[٣] ما نعتبرة صفات ثلاث:**

**الأولىٰ**: أن يكون معصومًا عما يكون منفراً عن القبول منه، كما سنوضحه عند تقرير قاعدة العصمة وكيفيتها إن شاء الله تعالىٰ.

**الثانية**: أن يكون مؤمنًا بالله تعالىٰ وملائكته واليوم الآخر، لأنه لا بد وأن يكون مبعوثًا إلىٰ تقرير هذه الأمور وإثباتها، ويستحيل أن يكون مبعوثًا إلىٰ التصديق بها وهو غير[٤] معترف بها ولا عالِم بها.

**الثالثة**: أن يكون حاصلاً علىٰ زكاء الخلق، وسهولة الطبع، لأنه مع ذلك يكون أقرب إلىٰ دعاء الخلق والصبر علىٰ أذاهم واحتمال المشقة فيما يلاقيه منهم.

فهذه الأمور لا بد وأن يكون المبعوث حاصلاً عليها لما ذكرناه.

---

(١) (الحصر) في النسخة (ب).
(٢) (يوجب) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وجملت) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(غير) في النسخة (ج).

**القسم الثاني: في ذكر الأمور التي يجب تنزيهه عنها وهي علىٰ ثلاثة أضرب:**

منها ما يرجع إلىٰ التبليغ ومنها ما يرجع إلىٰ الأفعال ومنها ما يتعلق بالخلقة.

**أما الضرب الأول: وهو ما يتعلق بأحوال التبليغ: فذلك أمور ثلاثة:**

**أولها: تنزيهه عن الكتمان فيما يتعلق بالتأدية للأمور الدينية والمصالح الشرعية:** وإنما وجب تنزيهه[1] عن الكتمان لأن الغرض ببعثته هو إرشاد الخلق إلىٰ مصالحهم وتعليمهم معالم دينهم، فلو جوّزنا عليه الكتمان لهذه الأمور لعاد الغرض المقصود ببعثته بالنقص، ولكان راجعاً عليها بالإبطال.

**وثانيها: تنزيهه عن الكذب:** فإنَّا لو جوّزنا عليه الكذب لم نثق بجميع ما جاء به من أمر الشريعة، بجواز أن تكون كلها كذباً ومحالاً.

**وثالثها: تنزيهه عن التحريف والتغيير والتبديل:** في جميع ما يبلغه عن الله ويوصله إلينا من جهته، فإن تجوّيز مثل هذا ينقض الغرض بإرساله، ويعيبه، فهذه جملة ما يتعلق بهذا الضرب.

**الضرب الثاني: ما يتعلق بالأفعال:** وذلك أمران:

**أحدهما:** أنه يجب تنزيهه عن الكبائر من المعاصي كلها، وإنما ادعينا[2] هذا لأن[3] صدور الكبائر من جهتهم وتجويزها عليهم يؤدي إلىٰ الاستخفاف[4] بهم، وإسقاط منزلتهم، ونحن مأمورون بتعظيمهم كما سنقرره في دليل العصمة لهم.

**وثانيهما:** أنه يجب تنزيهه عن الصغائر بشرطين:

**أحدهما:** أن لا[5] تكون تلك الصغيرة متعلقة بالتبليغ والتأدية عن الله، فإن تجوّيز الخطأ عليهم فيما هذا حاله وإن كان صغيراً يؤدي إلىٰ رفع الثقة بالشريعة وأحكامها بجواز أن يكونوا مخطئين فيما تتعلق به، وهذا فاسد.

---

(١) (بتسزيهه) في النسخة (ب)، (يبن لهه) في (ج).
(٢) (اوحينا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لبن) في النسخة (ب، ج).
(٤) (الاستحقاق) في النسخة (ب، ج).
(٥) (أحدهما ألا) في النسخة (ب).

**وثانيهما**: ألا تكون تلك الصغيرة مستخفةً لقدره نحو سرقة بصلة؛ وتطفيف[١] حبة[٢]، فإن هذه الأمور وإن جوّزنا في حقها أن تكون صغائر، لكنه لا يجوز صدورها عنهم، لأنها مستخفة لمن فعلها، محقرة[٣] لمتعاطيها، فلهذا منعنا من صدور هذه الصغيرة منهم، لما ذكرناه من التحقير لفعلها، فأما ما عدا ما ذكرناه من الصغائر فإن تجوّيز صدورها عنهم لا يمنع من القول بنبوتهم، وقد ورد الشرع بتجويزها عليهم، كما قال تعالىٰ: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، وقوله تعالىٰ حكاية عن أدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، إلىٰ غير ذلك من الآيات الدالة علىٰ وقوع الخطأ منهم، فإذا بطل أن يكون ذلك الخطأ كثيراً لما سيحققه من وجوب العصمة لهم ثبت أنه صغير.

**الضرب الثالث: ما يرجع إلىٰ الخلقة**: وذلك يكون علىٰ وجهين:

**أحدهما**: أن يكون منفراً بكل حال.

**وثانيهما**: أن يكون منفراً في حال دون حال.

**أما الوجه الأول: وهو ما يكون منفراً بكل حال**: وذلك أمور ثلاثة:

**أولها**: أن يكون منزهاً عن قبح الصورة وشناعة الخلقة وتشويه الحالة التي تعلق بالأخلاق[٤].

**وثانيهما**: أنه يجب تنزيهه عن الأمراض والعلل المنفرة نحو البرص وسلس البول والروائح المنتنة.

**وثالثها**: أن يكون منزهاً عن الجنون والصرع وخبال[٥] العقل.

فهذه الأمور كلها منفرة في جميع الأحوال، فلهذا قلنا: بوجوب تنزيهه عنها في جميع أحواله.

---

(١) (ويطليف) في النسخة (ب).
(٢) تطفيف حبة: أي إخفاءها من الميزان.
(٣) (محصرة) في النسخة (ب).
(٤) -( التي تعلق بالأخلاق) في النسخة (ب).
(٥) (وحيال) في النسخة (ب)، (وخيال) في (ج).

**الوجه الثاني: وهو ما يكون منفراً في حالٍ دون حال**: فذلك أمور ثلاثة:

**أولها: صغر السن**: فإنه إنما يكون مؤثراً في التنفير إذا انضم إليه نقصان العقل وضعف التمييز، فأما إذا كان كامل العقل جيد التمييز كان أعظم في الأعجوبة، وأدخل في الإعجاز، ولهذا جاز في حق عيسىٰ عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ أن يكون نبيًا في حال صغره، كما دل عليه قوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۝٣٠﴾ [مريم: ٣٠]، وهكذا في حق يحيىٰ عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ كما قال تعالىٰ: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيًّا ۝١٢﴾ [مريم: ١٢].

**وثانيها: العمىٰ والصمم**: فإنما يكونان مؤثرين في التنفير إذا كان الأذىٰ(١) متعلقًا بهاتين الحاستين، فأما إذا لم يكن متعلقًا بهما فلا مانع من تجويزهما عليهم.

**وثالثها: الكتابة والقراءة والشعر**: لأن هذه الأمور إذا صارت معروفة فيما بين أظهر أهل ذلك الزمان قدح ذلك في سكون النفس إلىٰ من تكون معجزته ما يتعلق بالفصاحة والبلاغة، كما نقوله في حق نبينا صلىٰ الله عليه وآله(٢)، فإنه يجب تنزيهه عن هذه لما كانت معجزته ما تتعلق بأمر الفصاحة والبلاغة، فأما من تكون معجزته في قلب العصا حية، وإبراء الأكمة والأبرص، فإن مثل ذلك لا يكون منفراً في حقه لما ذكرناه.

فهذه هي الصفات التي يجب أن يكون المبعوث عليها، ولا يختلف أحوال الأنبياء فيها علىٰ التحقيق الذي لخصناه.

**المسألة الثانية: في كيفية حال البعثة:**

**اعلم** أن البعثة مترتبة علىٰ الصلاح، لأن المقصود بها استصلاح المكلفين في ما يتعلق بأحوال أديانهم ومصالح أمورهم، وإذا كان الأمر هكذا فلا شك أن بعثة الرسل لا تخلو من وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول**: أن يكون الصلاح(٣) متعلقًا بواحدٍ بعينه، فلا يجوز أن يبعث الله

---

(١) (الادا) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(وآله) في النسخة (ب).
(٣) (الصالاح) في النسخة (ب).

أحداً إلا إياه، لتعلق المصلحة بعينه، لأنه لو بعث شخصاً أخر غيره لكان إبطالاً لصلاحهم وإسقاطاً لألطافهم.

**الوجه الثاني**: أن يكون الصلاح متعلقاً ببعثة أكثر من شخص واحدٍ علىٰ الجمع، فيجب علىٰ الله تعالىٰ أن يبعث هؤلاء الأشخاص الذين يعلم أن الصلاح قد تعلق بأعيانهم ليكون فيه إزاحة لعللهم.

**الوجه الثالث**: أن يعلم الله أن الصلاح متعلق ببعثة أشخاص علىٰ جهة التخيير، وهذا لا مانع منه، وظاهر كلام المعتزلة المنع منه، وهو جائز، لأنه لا يمتنع أن تكون المصلحة متعلقة بواحد من هؤلاء الأشخاص علىٰ سبيل التخيير، فتكون بعثة كل واحدٍ منهم كافية في تحصيل الصلاح، فيكون الله مُخيّراً في بعثة أيهم نبياً، لما كانت المصلحة متعلقة بهم علىٰ التخيير.

**لا يقال**: فإذا بعث الله من يتعلق الصلاح ببعثته إما علىٰ جهة التعيين[1] وإما علىٰ جهة التخيير كما قررتم، فهل تقولون بأنه يجب علىٰ الله تعالىٰ تبقيته أو لا يجب تبقيته؟ بل يجوز احترامه.

**لأنّا نقول**: ليس يخلو الحال من وجهين:

إما أن يكون قد أدىٰ ما يحمله من الشرائع إلىٰ الخلق بكماله وتمامه أو لم يؤدِ شيئاً منه، فإن لم يكن قد أدىٰ ما يحمله من الشرع وكلف إبلاغه إلىٰ الخلق فإنه يجب علىٰ الله تعالىٰ تبقيته، والحال هذه ولا يجوز احترامه، لأن في احترامه إبطالاً لصلاحهم وتفويتاً لألطافهم، وإن كان قد أدىٰ ما يحمله من الشرع وتولىٰ[2] إبلاغه إليهم، ففي هذه الحالة يحق[3] احترامه وإثابته[4] لأنه بعد إبلاغه للرسالة، يكون تبقيته تفضلاً من جهة الله تعالىٰ وإحساناً من جوده، فإن شاء فعله وإن شاء لم يفعله.

فهذا ما يتعلق بالكلام في صفة المبعوث وكيفية بعثته.

---

(١) (التغيير) في النسخة (ب، ج).
(٢) (ولولا) في النسخة (ب).
(٣) (نحو) في النسخة (ب)، (يحور) في (ج).
(٤) (واماسه) في النسخة (ب، ج).

**البحث الثالث: في العصمة وما يتعلق بها:**

**اعلم** أن العصمة من مهمات مسائل النبوة لأن[١] الغرض بها إبلاغ الشرع إلىٰ الخلق علىٰ ألسنة الرسل، وأن يكون ما قالوا هو حق وصدق، ولا[٢] يكون الأمر كما قلناه إلا مع وجوب عصمتهم، لأنه ما لم تثبت عصمتهم لم يكن ما قالوه حقًا يجب اتباعه، لجواز أن يكون[٣] كذبًا، فلا يلزم الانقياد له، فمن ثمَّ وجب الاعتناء بأمرها، ولما كان أعداء الملة من الملاحدة[٤] والزنادقة ونفاة الرسل من البراهمة والثنوية وأصحاب الطبائع وأشكالهم من الدهرية قد أعياهم الأمر في دفع ما أتت به الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من ظهور المعجزات وإبطال ما حصل[٥] له من وضوح الآيات ولم يجدوا طريقًا إلىٰ إدحاض حججهم[٦] وتطفئة ما أظهر الله من أمورهم، وحط ما رفع الله من منارهم، فتطلعوا إلىٰ توهين أمرهم وإسقاط حالهم من وجه آخر، وهو ما اخترعوه من الكذب واختلقوه[٧] من الإفك من قدمهم إياهم بتعاطىٰ الكذب وإتيان الشرك والفسوق وإقحام الفجور.

كما رووا أن آدم وحواء[٨] أشركا بالله وسميا ابنًا لهما عبد الحارث[٩]، والحارث[١٠] هو إبليس، وأن نوحًا كان زانيًا وأنه ولد ابن له من الزنا، وكما رووه أن لوطًا دعا إلىٰ الزنا، وأن امرأة نوح وامرأة لوط وقع منهما الزنا، وأن إبراهيم شك في قدرة الله تعالىٰ حتىٰ سأل الله أن يريه كيف يحيي الموتىٰ؟ وأنه كان يكذب، وأن يونس توهم أن الله تعالىٰ لا يقدر عليه، وهذا تعجيز لله تعالىٰ وجهل بكونه قادراً، وأن موسىٰ قتل نفسًا بغير نفس، وأن داود عشق امرأة أوريا فقدمه

---

(١) (لىن) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(لا) في النسخة (ب).
(٣) -(يكون) في النسخة (ب).
(٤) (الملحدة) في النسخة (ب، ج).
(٥) (حصوا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (حججتهم) في النسخة (ب).
(٧) (واختلفوه) في النسخة (ب، ج).
(٨) (وحوىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٩) (الحرث) في النسخة (ب)، (والحارر) في (ج).
(١٠) (والحرث) في النسخة (ب).

للحرب حتىٰ قتل ثم تزوج بامرأته(١)، وأن محمداً صلىٰ الله عليه وآله وسلم عشق امرأة زيد وأخطأ(٢) في أمور كثيرة(٣)، وأسندوا جميع ما أتوا به من هذه الأمور(٤) المزورة، والأباطيل المحرفة إلىٰ تأويلات باطلة، وحكايات(٥) كاذبة، وقصص ملفقة، وما غرضهم بذلك إلا إبطال(٦) نبوتهم وإسقاط ما رفع الله من منزلتهم بأن يقولوا كيف يجوز فيمن يرتكب الكبائر(٧) والشرك وسائر الفسوق أن يكون مؤدياً عن الله تعالىٰ جميع أحكامه، وننقاد لأمرهم ونحتكم لأقوالهم وتستباح الدماء(٨) والفروج بتحليلهم، بل لا(٩) يحل(١٠) شيء من أمور الدنيا إلا بأمرهم فلأجل(١١) ما ذكرنا اشتدت العناية وعظمت الحاجة إلىٰ هذه المسألة، فنذكر خلاف الناس في العصمة، ثم نذكر الدلالة علىٰ عصمتهم، ثم نردفه بالكلام في وقتها وفاعلها وكيفيتها، فلا جرم اشتمل الكلام علىٰ مسائل ثلاث:

**المسألة الأولىٰ: في ذكر خلاف الناس في العصمة:**

**فنقول:** اختلف أهل القبلة في عصمة الأنبياء علىٰ قولين:

**فالقول الأول:** أنه لا يجوز عليهم ذنب صغير ولا كبير علىٰ وجه من الوجوه، وهذا هو قول الرافضية.

**والقول الثاني:** هو قول من جوّز عليهم الخطأ، واختلفوا فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز، واختلافهم في ذلك يمكن تنزيله علىٰ أربعة أقسام:

---

(١) راجع سفر صموئيل الثاني، الإصحاح الحادي عشر.
(٢) (واختطا) في النسخة (ج).
(٣) كل هذه الأكاذيب والضلالات سيأتي في المقام الثاني من المسألة الثانية التي تلي هذا البحث مباشرة جواب الإمام يحيىٰ عليها.
(٤) (الامور ـــ) في النسخة (ب).
(٥) (وحكيات) في النسخة (ب).
(٦) (بذلك الابطال) في النسخة (ب).
(٧) (الكنابه) في النسخة (ب، ج).
(٨) (الزنا) في النسخة (ب، ج).
(٩) -(لا) في النسخة (ب).
(١٠) (يحد) في النسخة (ب).
(١١) (فلاحر) في النسخة (ب).

**القسم الأول**: ما يرجع إلىٰ الاعتقاد من الكفر والشرك، وهذا غير جائز عليهم أصلاً، وزعمت الخوارج أن الشرك والكفر جائز عليهم، وقالوا: إن الذنوب التي وقعت منهم كلها كفر وشرك، وأما الإمامية فجوزوا عليهم الكفر والشرك علىٰ سبيل التقية.

**القسم الثاني**: ما يرجع إلىٰ التبليغ: فالذي ذهب إليه أكثر الأمة أن التحريف والتغيير والتبديل لا يجوز عليهم في جميع ما يبلغونه عن الله من أمر الشريعة، وذهب طائفة إلىٰ تجوّيز ذلك من جهة السهو والنسيان، وزعموا أن الاحتراز(١) عن مثل هذا غير ممكن.

**القسم الثالث**: ما يرجع إلىٰ الفتوىٰ والحكم: فأما علىٰ جهة العمد فقد أجمعوا علىٰ أنه لا يجوز عليهم، فأما ما كان من ذلك صادراً علىٰ جهة السهو والخطأ فقد جوّزه بعض الأمة وأباه الأكثرون.

**القسم الرابع**: ما يرجع إلىٰ أفعالهم: وقد اختلفت فيه الأمة، واختلافهم في ذلك علىٰ أربعة أوجه:

**الوجه الأول**: ما يرجع إلىٰ تجوّيز الكبائر عليهم في أفعالهم: فأكثر الأمة علىٰ أن مثل هذا لا يجوز عليهم ومنهم من جوزها عليهم علىٰ جهة العمد، وهذا قول الحشوية والأشعرية وبعض الخوارج.

**الوجه الثاني**: أن الكبائر لا تجوز عليهم علىٰ جهة العمد ولا علىٰ جهة السهو ولا يجوز عليهم شيء من الصغائر، وهذا هو قول الرافضية كما حكيناه من قبل.

**الوجه الثالث**: قول من ذهب إلىٰ(٢) أنه لا يجوز أن يأتوا كبيرة ولا صغيرة علىٰ جهة العمد، ويجوز أن يأتوا بها علىٰ جهة السهو، وأن ذنوبهم كلها إنما تكون من جهة التأويل(٣)، وهذا هو قول أبي علي الجبائي وجماعة من أهل النظر، وأنهم لا

---

(١) (الاحتراس) في النسخة (ب، ج). (٢) -(إلىٰ) في النسخة (ب).

(٣) علّق الناسخ قائلًا: (هذا لأبي علي) في النسخة (ج).

يؤاخذون بشيء من ذلك لما كان صادراً علىٰ جهة السهو(١)، وقال النَّظام وجعفر(٢) أن ذنوبهم وإن كانت من جهة الخطأ والسهو لكنهم يؤاخذون بها دون أممهم، فإنها محطوطة عنهم، وإنما كانوا مؤاخذين بها لأن معرفتهم أكثر، وهم يقدرون علىٰ التحفظ منها بخلاف الأمم(٣).

**الوجه الرابع**: قول من قال: إنه لا يجوز أن يرتكبوا كبيرةً وأنه يجوز صدور الصغائر من جهتهم إلا ما كان مستخفاً، وما كان متعلقاً بأمر التبليغ والأداء -كما قررنا شرحه من قبل- فإن مثل هذا لا يجوز عليهم.

**وهذا هو المختار**، وهو قول أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة، وأكثر أهل النظر، فهذا ما أردنا ذكره من خلاف أهل القبلة في عصمة الأنبياء وسنقيم الدلالة علىٰ صحة ما اخترناه بمشيئة الله تعالىٰ(٤).

**المسألة الثانية: في إقامة الدلالة علىٰ استحالة وقوع الكبائر من جهتهم:**

ولنا في تقرير الدلالة علىٰ ذلك مقامان:

**المقام الأول منهما: عقلي:**

**وفيه مسلكان:**

**المسلك الأول: برهاني**: وتقريره: هو أن القول بتجويز(٥) الكبائر علىٰ الأنبياء يؤدي إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال، فإذن القول بوقوعها يكون محالاً.

**وإنما قلنا**: «إن القول بتجويز وقوع الكبائر من الأنبياء يؤدي إلىٰ المحال» فلأمرين:

**أما أولاً**: فلأنه يؤدي إلىٰ التنفير عنهم وعدم الإصغاء إلىٰ أقوالهم، وهذا معلوم

---

(١) علق الناسخ قائلًا: (هذا مذهب النَّظام) في النسخة (ج). (٢) (والجعفران) في النسخة (ج).

(٣) كتب الناسخ أمامها في الهامش قائلًا: (ومؤاخذتهم إنما هي باعتبار حط درجات، وقد ورد في الحديث حسنات الأبرار سيئات المقربين) في النسخة (ج).

(٤) -(تعالىٰ) في النسخة (ب). (٥) (سحومن) في النسخة (ب).

باطراد العادات وإجراءتها[١]، فإن حال من يدعو الناس إلىٰ الخير وهو غير مرتكب لكبيرة ليس كحال من يدعوهم وهو مُصّر علىٰ الكبائر وفاعل لها، فإنَّا نعلم بالضرورة أنهم أسرع إلىٰ القبول من الأول دون الآخر، وهذا هو المقصود بالتنفير.

**وأما ثانياً**: فلأن ارتكابهم للكبائر ومواقعتهم لها يؤدي إلىٰ الاستخفاف بهم وإسقاط منازلهم؛ وحط ما رفع الله من قدرهم، ونحن مأمورون[٢] برفع منازلهم وإعظام محلهم.

**فثبت بما ذكرنا** أن القول بتجويز الكبائر علىٰ الأنبياء يؤدي إلىٰ المحال.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال أيضاً»، فلأنه لو كان صحيحاً لما أدىٰ إلىٰ المحال، لأن الأمور الصحيحة لا يلزم منها محال.

**المسلك الثاني: جدلي:**

**وحاصله**: **أنَّا نقول**: لمن يجوّز فعل الكبيرة علىٰ الأنبياء علىٰ جهة العَمد؛ ما تقولون: فيمن ارتكب كبيرةً علىٰ جهة العمد هل تبطل شهادته[٣] أم لا؟

**فإن قالوا**: لا تبطل كان خلافاً للإجماع وإبطالاً لما وردت به الشريعة فإن شهادة الفاسق باطلة اتفاقاً، وإن قالوا: تبطل.

**قيل لهم** فهل تجوّزون الكبائر علىٰ الأنبياء في وقت مخصوص أو في جميع الأوقات؟

**فإن قالوا**: بتجويزها عليهم في وقت معين، كان حكماً جامداً لا مستند له، وليس مذهباً لهم، إذ لا وجه يعقل في اختصاصها عليهم بوقت دون وقت. وإن قالوا بتجويزها عليهم في جميع الأوقات.

(١) (واحرباتها) في النسخة (ب، ج).
(٢) (مأمورن) في النسخة (ب).
(٣) (شهادة) في النسخة (ب).

**قيل لهم**: فهل تبطل[1] نبوتهم عند ارتكابهم لها أو لا تبطل؟

**فإن قالوا**: بأنها تبطل.

**قلنا**: فإذن لا حال إلا ويجوز أن يكونوا فيها مرتكبين للكبائر، وإذا كان الأمر هكذا فلا حال أيضاً إلا ويجوز أن تكون نبوتهم فيها قد بطلت، وذلك يوجب الشك في نبوتهم وأن لا[2] نقطع بصحتها في حالٍ من الأحوال.

**وإن قالوا**: بأن ارتكابهم لهذه الكبائر لا تبطل نبوتهم.

**قلنا لهم**: فهل تسقط شهادتهم أو لا تسقط؟

**فإن قالوا**: لا تسقط.

كان خلافاً للإجماع، فإن ارتكاب الكبائر مسقط للعدالة.

**وإن قالوا**: بأنها تسقط.

**قلنا**: فإذن لا حال إلا ويجوز أن تكون عدالتهم ساقطة بارتكابهم للكبائر، وإذا[3] كانت عدالتهم ساقطة لأجل ما ارتكبوه من الكبائر فنبوتهم أولىٰ بالسقوط، وقد أدىٰ إلىٰ هذا القول تجويزهم للكبائر علىٰ الأنبياء، فيجب أن يكون باطلاً فاسداً، لأن كل ما أدىٰ إلىٰ إبطال النبوة وفساد الرسالة فهو الباطل بعينه، ففسد ما ذهبوا إليه.

فهذا تقرير الدلالة العقلية علىٰ عصمتهم.

**المقام الثاني: في تحرير الدلالة النقلية علىٰ عصمتهم:**

**وحاصلها**: هو أن الله أثنىٰ عليهم تعظيم النبأ، فلو كانوا فاعلين للكبائر لما حسن ذلك.

---

(١) -(تبطل) في النسخة (ب).

(٢) (نبوتهم والا) في النسخة (ب).

(٣) (وإذ) في النسخة (ب).

**وإنما قلنا**: «إن الله تعالىٰ خصهم بعظيم الثناء[(١)]»، فهذا ظاهر في التنزيل كقوله تعالىٰ بعد ذكره للأنبياء: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ۝٩٠﴾ [الأنبياء: ٩٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ ۝٧٣﴾ [الأنبياء: ٧٣]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ۝٤٦ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ[(٢)] الْأَخْيَارِ ۝٤٧﴾ [ص: ٤٦-٤٧]، وقال تعالىٰ: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ۝١٨﴾ [الزمر: ١٨]، وقال تعالىٰ: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾ [النجم: ٣]، وغير ذلك من الآيات التي تدل علىٰ تزكيتهم وحُسن الثناء عليهم.

**وإنما قلنا**: «إنهم لو كانوا فاعلين لشيء من الكبائر لما أثنىٰ الله عليهم». فهذا ظاهر، فإن الله لا يورد إلينا الثناء العظيم في حق من لا يستحقه، لأن تعظيم من لا يستحق التعظيم قبحه قد تقرر في العقول، وهو تعالىٰ حكيمٌ لا يفعله.

**فثبت بما أوردناه** من هذه الدلائل عصمة الأنبياء وتنزيههم عما لا يليق بهم من فعل الكبائر، فأما ما يعتقده هؤلاء الحشوية من الفرية علىٰ الله تعالىٰ وعلىٰ رسله في إضافتهم الكبائر إليهم وتجويزها عليهم، فقد أوردوا في ذلك شبهاً ركيكة ونحن نوردها ونبين زيغهم عن الحق وضلالهم في الجهل.

**الشبهة الأولىٰ**: ما يوردونه في حال آدم وحواء[(٣)] وأنهما قد أشركا وعصيا واحتجوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وغير ذلك من الآيات التي يُشعر ظاهرها بعصيانهما وخطأهما، قالوا: فجميع ذلك يدل علىٰ تعاطيهما للكبيرة أو استحقاقهما للعقاب، وهذا هو المقصود.

---

(١) (النبا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (المطفين) في النسخة (ب).
(٣) (وحوىٰ) في النسخة (ج).

**والجواب**: أنّا قد دللنا من قبل علىٰ عصمتهم وأظهرناها بالمسالك العقلية والنقلية، فإذا ورد من ظاهر(١) القرآن ما يوهم خلاف ذلك وجب تأويله وتنزيله علىٰ وجه يلائم عصمتهم، فأما قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، فليس فيه دلالة علىٰ فعلهما للكبيرة، أما قوله: ﴿فَعَصَىٰ﴾ [المزمل: ١٦]، فإنه يستعمل في الصغيرة كاستعماله في الكبيرة، ويستعمل أيضاً في مخالفة نصيحة الناصح، كما يقال: نصحته الرأي فعصاني، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يكن قوله: ﴿فَعَصَىٰ﴾ [المزمل: ١٦] دالاً علىٰ ارتكاب كبيرة كما زعموه(٢).

**وأما قوله**: ﴿فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، فالمراد به إنه خاب رأيه حيث استبدل(٣) العيش المنقطع بالعيش(٤) الدائم، والنفيس(٥) بالحقير(٦)، وليس فيه دلالة علىٰ ارتكابه للكبيرة، ففسد ما ظنوه، وهكذا القول في سائر ما يوردونه من الآي يجب تأويله علىٰ ما ذكرناه في هذه الآية.

**الشبهة الثانية**: ما يوردونه في شأن نوح(٧) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأنه كان زانياً وأن ولده كان بغير(٨) رشده، وأن امرأة نوح كانت زانية، محتجين بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ﴾ [هود: ٤٦]، وبقوله تعالىٰ: ﴿ٱمۡرَأَتَ نُوحٖ وَٱمۡرَأَتَ لُوطٖۖ كَانَتَا تَحۡتَ عَبۡدَيۡنِ مِنۡ عِبَادِنَا صَٰلِحَيۡنِ فَخَانَتَاهُمَا﴾ [التحريم: ١٠]، قالوا: فكل ذلك يدل علىٰ وقوع الكبيرة منه، لأن نكاح الزانية كبيرة، وحصول ولد(٩) الزنا علىٰ فراشه كبيرة(١٠)(١١) أيضاً، وغير ذلك من الافتراء(١٢) الذي لا شُبهة فيه ولا مراء.

---

(١) (ظهور) في النسخة (ب، ج).
(٢) (زعموا) في النسخة (ج).
(٣) (استدل) في النسخة (ب).
(٤) (يالعيسر) في النسخة (ج).
(٥) (واليعير) في النسخة (ج).
(٦) ([illegible]) في النسخة (ب).
(٧) -(نوح) في النسخة (ب).
(٨) (لغير) في النسخة (ب، ج).
(٩) (ولدا) في النسخة (ج).
(١٠) +( لأن نكاح الزانية كبيرة، وحصول ولد الزنا علىٰ فراشه كبيرة) مكررة في النسخة (ج).
(١١) +(منه) في النسخة (ج).
(١٢) (الافترىٰ) في النسخة (ج).

**والجواب من وجهين:**

**أما** [أولاً][(١)]: قولهم: أن أبيه ما كان يرشده، فخطأ، فإن الله تعالىٰ يقول: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ﴾ [هود: ٤٢]، فلو كان ليس ابناً له، لم يقل ابنه.

**فأما** [ثانياً][(٢)]: قولهم: إن الله تعالىٰ قال: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦]، فالمراد أن الله تعالىٰ قد كان وعد نوحاً بأن ينجيه وأهله، حيث قال: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ﴾ [العنكبوت: ٣٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ [هود: ٤٠]، فتوهم نوح أن المأمور بحملهم في السفينة هو جميع أهله وأقربائه وأولاده، فسأل الله تعالىٰ إنجاز ما وعده من إنجاء أهله، وأن ابنه منهم، فأجابه الله تعالىٰ ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦]، يعني ليس هو من جملة من وعدناك بنجاته، وبيَّن السبب من ذلك بقوله: ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦]، كأنه قال: ليس من أتباعك وأشياعك حيث خالفك في أمر الديانة، وعمل عملاً فاسداً، فهذا هو الوجه لا ما ظنوه، ففسد ما قالوه ها هنا.

**الشبهة الثالثة**: ما يوردونه من أن إبراهيم شك في قدرة الله تعالىٰ حتىٰ قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وأن يونس توهم أن الله تعالىٰ لا يقدر عليه، وكل هذا كفر، وأن موسىٰ قتل نفساً بغير نفسٍ، وأن داود عشق امرأة أوريا، وأن محمداً عشق امرأة زيد، إلىٰ غير ذلك من الأكاذيب الباطلة والتحريفات المائلة علىٰ رسل الله وأنبيائه الذين أيدهم بالحق ورفعهم بالتطهير علىٰ كافة الخلق، وزعموا أن هذه كلها كبائر جرأة علىٰ الله تعالىٰ ورداً لكلامه حيث قال: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾﴾ [ص: ٤٧]، فالله حسيبهم فيما كذبوه علىٰ أنبيائه وخلصائه ونسبوه.

**والجواب**: أما قولهم: إن إبراهيم شك في قدرة الله تعالىٰ فهذا هو الافتراء، وكيف

(١) -(أولًا) في النسخة (ب، ج). (٢) -(ثانيًا) في النسخة (ب، ج).

يكون شاكًا وهو أجلّ الأنبياء شأنًا[1] وأكثرهم يقينًا بالله تعالىٰ، وأعظمهم توحيداً لـه، ومصداق ما قلناه قولـه تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ۝٧٥﴾ [الأنعام: ٧٥]، وقد أجمع علىٰ فضله والاعتراف بحقه جميع الفرق والطوائف، وله المقامات المشهورة في توحيد الله ومحاجة المشركين في إثباته وتقرير وحدانيته، فمن هذه حاله كيف يقال: بكونه شاكًا، والغرض بقوله: ﴿أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] هو أنه أراد أن يزداد يقينًا بالله ويطمئن إلىٰ معرفته، فطلب دلالة أخرىٰ لينشرح بها صدره، وقد أكثر الله الأدلة علىٰ وحدانيته من أجل هذا، فأين هذا عمّا يزعمه أهل الحشو، ولو[2] نسبوا إلىٰ بعض ملوك الزمان ما نسبوه إلىٰ أنبياء الله وأهل خاصته، لكان نقصًا بحالهم وإسقاطًا لدرجتهم ولكن أرباب الضلال في سكرتهم يعمهون.

**وأما قولهم**: إن يونس توهم أن الله تعالىٰ لا يقدر عليه، حيث قال: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، فهو فاسد، لأن قوله: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧] إنما هو من القدر الذي هو التضييق لا من القدرة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ﴾ [الطلاق: ٧] أي ضيّق[3]، وذلك لأن يونس لما أغضبه قومه بالتمادي علىٰ كفرهم والإصرار علىٰ جحودهم، فارقهم غضبًا لله تعالىٰ، وظنًا أن الوقوف بين أظهرهم لا يقدر عليه، ولا يختم مكان خروجه خطأ، حيث كان عن غير إذن من الله تعالىٰ، فكان ذلك سببًا لنزول البلوىٰ به من لبثه في بطن الحوت، فهذا هو المعنىٰ بقوله: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧] إلا ما توهموه من المعنىٰ الفاسد.

**وأما قولهم**: إن موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ قتل نفسًا بغير نفسٍ فهو فاسد، لأن القتل قد يكون حقًا وقد يكون خطأ، ووقوعه علىٰ أحد هذين[4] الوجهين لا يكون كبيرةً،

---

(١) (شاكًا) في النسخة (ب).
(٢) (ولوا) في النسخة (ب).
(٣) (صوّ) في النسخة (ب).
(٤) (هاذين) في النسخة (ب).

ولا خلاف أن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يتعمد[١] قتله وإنما وكزه علىٰ جهة الدفع له عن صاحبه فقضىٰ عليه، وإذا كان صدور القتل علىٰ جهة الدفع؛ لم يكن عليه في ذلك تبعة ولا يلحقه بذلك لائمة، وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي﴾ [القصص: ١٦]، فهو يستعمل في الصغائر كاستعماله في الكبائر فلا[٢] حجة لهم فيه.

**وأما قولهم**: إن داود عشق امرأة أوريا، فقدمه للحرب ليقتل، فهو من كذب[٣] الحشوية وكذبهم علىٰ أنبياء الله ورسله، وهم منزهون عن مثل هذه المقالة، وشنيع الجهالة، وكل هذا من دسيس الملاحدة، وكذب اليهود[٤]، ولقد أثنىٰ الله علىٰ عبده داود ثناء[٥] جميل حيث قال: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ۝٢٥﴾ [ص: ٢٥]، وقال: ﴿إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ۝١٧﴾ [ص: ١٧]، أي رجاع عن المحظورات.

فأما قصة الخصوم وتسورهم عليه في محرابه، فهي ظاهرة، ولم يحكِ الله فيها عن داود أنه اقترف ذنباً وأخطأ في ارتكاب كبيرة، وإنما قال: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ۝٢٤ فَغَفَرْنَا لَهُۥ﴾ [ص: ٢٤-٢٥] والمغفرة تكون في الصغائر كما تكون في الكبائر، فبطل ما ظنوه.

**وأما قولهم**: إن محمداً عشق امرأة زيد، فهو باطل، لأن نكاح رسول الله لها لم

---

(١) (يعتمد) في النسخة (ب، ج). (٢) (ولا) في النسخة (ج).

(٣) (نهب) في النسخة (ب، ج).

(٤) ورد هذا الافتراء علىٰ نبي الله داود في الأصحاح الحادي عشر من سفر صموئيل الثاني، في العهد القديم، وقد نزه الله مقام الأنبياء في القرآن الكريم فهم عباده الذين اصطفىٰ، فكيف لمن اصطفاه الله وأهبط عليه وحيه أن يهبط لأحط الدركات ويصبح أُعلوبة في يد الشيطان وأسيراً لسلطان الشهوة، إن هذا الافتراء الذي نسبوه زوراً وبهتاناً لنبي الله داود لا يقبله عقل، لأنه طعنٌ في المقام الأول علىٰ اصطفاء الله، إذ كيف لمن يصطفيه الله أن ينسب إليه مثل هذا الافتراء! وطعن في عصمة الأنبياء ورفيع أخلاقهم، وشريف خصالهم، وعظيم مكانتهم عند الله.

(٥) (ىىا) في النسخة (ب)، (ثينا) في (ج).

يكــن فيه حرج، بــل كان بأمرٍ من الله، وإذن منه كما قال[١]: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

فقد ظهر لك بما ذكرنا ضعف كلام هؤلاء الحشــوية وفســاد تعلقهم بما أوردوه طعنــًا في حق الأنبياء، والــكلام في تنزيه الأنبياء؛ فيه كلام طويل، وفيه كتب مفردة، فلم نسمح إلا بمقدار ما تمس إليه الحاجة من مقصدنا في هذا الكتاب.

**المسألة الثالثة: في وقت العصمة وفاعلها وكيفيتها:**

**اعلــم** أن القائلين بالعصمة وإن اتفقوا علــىٰ ثبوتها واعتبارها في حق الأنبياء فقد وقع بينهم الخلاف في وقتها وفاعلها وكيفيتها، فلنذكر الكلام في كل واحد من هذه الأمور ونجعلها علىٰ ثلاث مراتب:

**المرتبة الأولىٰ: في وقت العصمة:**

وفي وقتها مذاهب ثلاثة:

**أولها**: قول من ذهب إلىٰ أنهم معصمون من وقت مولدهم ومنشأهم، وهذا هو قول الرافضة ومذهب أكثر أهل النظر.

**وثانيهــا**: قــول مــن ذهب إلــىٰ أن عصمتهم مــن وقــت[٢] النبوة، وهــذا هو قول الشيخين أبي الهذيل وأبي علي.

**وثالثها**: قول: من زعم أن عصمتهم من وقت بلوغهم.

فهذا هو الخلاف في وقت العصمة.

**والمختار** هو الأول، وهو قول أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة، **ويدل عليه أمران:**

**أمــا أولاً**: فلأن الأدلة التي دلت علىٰ وجــوب العصمة في حق الأنبياء لم تفصل

---

(١) +(تعالىٰ) من إضافة الناسخ في النسخة (ج). (٢) (وقه) في النسخة (ب).

بيـن وقـت ووقت، فلـو جوّزنا عليهـم المعصية قبـل البعثة أو بعدهـا، لكان ذلك موجبًا للتنفير عنهم، وهذا ينقض الغرض بالبعثة كما قررناه من قبل.

**وأما ثانيًا**: فما نعلمه من الاعتناء بأمر نبيه قبل البعثة وبعدها من حراسـته عن[1] كل ما يشين علىٰ ما هو مذكور ومدوّن في كتب التاريخ، وفي هذا دلالة علىٰ ما قلناه واعتبرناه.

**المرتبة الثانية: في بيان فاعل العصمة:**

وفيه مذاهب ثلاثة:

**أولهـا**: أن فاعلهـا هو الله تعالىٰ وهـذا هو قول أكثر أهل النظـر، ومعنىٰ قولنا في النبي أنه معصوم، أي أن الله فعل له العصمة، فلهذا كان معصومـًا.

**وثانيها**: قول من ذهب إلىٰ أن فاعل العصمة هم الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ، ومعنىٰ قولنا: في النبي أنه معصوم، هو أن الله تعالىٰ أخبر عن كونه معصومـًا لا علىٰ أنه عصمه.

**وثالثهـا**: قـول من زعم أن العصمـة تكون من جهة الله تعالـىٰ ومن جهة الأنبياء أيضـًا.

**والمختـار** أن الله تعالىٰ هو المتولي لعصمة الأنبيـاء، وأنه الفاعل لها، وهذا هو الأظهر من قول أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة، ويدل علىٰ ما قلناه أمران:

**أولهمـا**: أن الله تعالىٰ هو المتولي لإرسـالهم بإكمال النبـوة في حقهم؛ وكمالها يكون بأمرين:

أمـا أولاً: فبإظهـار المعجزة عليهم لتصديقهم. وأمـا ثانيًا: فبوجوب عصمتهم ليُقبـل قولهم، فـإذا كان الله تعالىٰ هـو المتولي لإظهار المعجـزة لأجل تصديقهم وجب أن يكون المتولي للعصمة من أجل قبول قولهم، فيجب أن يكون فاعلاً لها.

(١) (علىٰ) في النسخة (ب).

**وثانيهما**: أن الشرع قد أشار إلىٰ ما قلناه كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ﴾ [الإسراء: ٧٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴿٤٦﴾﴾ [ص: ٤٦]، وغير ذلك من الآيات التي يُشعر ظاهرها بأن الله هو المتولي لتأييدهم وعصمتهم كما قلناه.

**المرتبة الثالثة: في كيفيتها:**

والخلاف في كيفية فعلها مترتب علىٰ الخلاف في فاعلها، فمن قال: بأن فاعلها هم الأنبياء **فلهم في كيفية فعلها مذهبان:**

**أحدهما**: أن يمتنع النبي عن مواقعة المعاصي باختيار من نفسه من غير أمر من جهة الله تعالىٰ ويسمىٰ معصوماً لأن الله أخبر عن عصمته.

**وثانيهما**: أن يمتنع عن القبيح بنفسه أيضاً لكنه لا يستغني عن معونة من جهة الله تعالىٰ يتأيد بها.

**ومن قال بأن فاعلها هو الله تعالىٰ، اختلفوا في كيفية فعله لها علىٰ ثلاثة أقوال:**

**أولها**: أن الله يمنعهم عن فعل القبائح والإخلال بالواجبات بأن يُثبتهم[1] علىٰ بيّنة التقوىٰ والطهارة، ويكون امتناعهم بنفس البينة، فلا يكون لهم داع إلىٰ ما ذكرناه من القبائح، وهذا فاسد، لأنه لو كان الأمر كما زعموه لما كانوا مستحقين علىٰ الواجبات والانكفاف عن المقبحات مدحاً ولا ثواباً لأنهم مطبوعون علىٰ ذلك مجبولون عليه، وليس[2] يتعلق بأفعالهم علىٰ حالٍ، فلما علمنا قطعاً استحقاقهم المدح والثواب علىٰ ما ذكرناه، دل علىٰ فساد ما قالوه.

**وثانيها**: أن الله تعالىٰ يصرفهم عن المعاصي والقبائح بطريق الإيحاء ويصرف قواهم عن مواقعتها وملابستها، وهذا أيضاً فاسد بما ذكرناه علىٰ الفريق الأول.

---

(١) (يبيهم) في النسخة (ج).  (٢) (فليس) في النسخة (ج).

**وثالثها**: قول من ذهب إلىٰ أن الله يلطف بهم بألطاف خفية لمكانها يمتنعون عن مواقعة القبائح علىٰ وجهٍ لولاه لما امتنعوا عن مواقعتها وفعلها.

**وهذا هو المختار**، وهو قول أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة.

**ومعتمدنا فيه** -ما مر، وهو- أن الله تعالىٰ[1] هو المتولي لإظهار المعجزة عليهم لتصديقهم، فيجب أن يكون هو المتولي لعصمتهم وكيفية فعله لها ليس إلا بالألطاف التي يمتنعون لأجلها، لأنه إذا بطل أن تكون عصمتهم بأن يخلقهم بيّنة؛ أو بأن يصرف دواعيهم بطريق الإنجاء كما ذكرناه، لم يبق إلا أن تكون عصمتهم بطريق خلق الألطاف لهم كما حققناه.

فهذا هو الكلام في «تمهيد الباب»، ونشرع الآن في شرح الأصول الثلاثة المشتملة علىٰ مقاصد النبوة بعون الله.



(١) +(تعالىٰ) مكررة في النسخة (ب).

## الفصل الأول في
## إقامة الدلالة على نبوة المصطفى ﷺ

**والمعتمد** في ذلك على تقرير نبوته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هو أنه ادعى[١] النبوة، وظهرت عليه المعجزة، وكل من كان بهذه الصفة فهو نبي، فهاتان مقدمتان.

**المقدمة الأولى: أنه ادّعى النبوة وظهرت عليه المعجزة.**

**وإنما قلنا:** «إنه ادّعى النبوة»، فلأجل التواتر بذلك.

**وإنما قلنا:** «إنه ظهرت عليه المعجزة»، **فتقريره يكون بمسالك ثلاثة:**

**المسلك الأول: أن القرآن ظهر عليه، وهو معجزة.**

**وإنما قلنا:** «إن القرآن ظهر عليه» فللتواتر.

**وإنما قلنا:** «إن القرآن معجزة». فلأنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تحدى العرب به وهم النهاية في الفصاحة والبلاغة وهم قد عجزوا عن معارضته، فلما كان الأمر هكذا كان معجزاً.

**وإنما قلنا:** «إنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تحدى العرب بالقرآن» فلتواتر الآيات بذلك مرة بالقرآن كله، كقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]، ومرة بعشر سور منه، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣]، ومرة بسورة واحدة، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[٢] [يونس: ٣٨]، وهذا هو النهاية في التحدي، وهو كقول الرجل لغيره هات قوماً مثل قومي، هات كنصفهم، هات كربعهم، هات كواحد منهم،

---

(١) (هو أن داعي) في النسخة (ب)، (أنه اداعي) في (ج).

(٢) (أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله) في النسخة (ب، ج).

ثـم قال بعد ذلـك: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٤]، فنفىٰ قدرتهم علىٰ ذلك بقضية قاطعة وأمر حسمٍ، فعلمناه بهذه الآيات وقوع التحدي بالقرآن.

**وإنمـا قلنا**: «إن العرب قـد عجزوا عن معارضته»، فـلأن دواعيهم متوفرة علىٰ الإتيان بها، ولم يكن لهم مانع عنها، ولم يقع منهم، ومن توفرت دواعيه إلىٰ الفعل ولم يوجد منه مانع فهو عاجز عنه.

**وإنما قلنا**: «إنهم عجزوا عن معارضته». فلأن دواعيهم متوفرة علىٰ المعارضة، لأنـه عَلَيْهِ السَّلَامُ كلّف العرب ترك أديانهـم والنزول عن رئاسـتهم وأوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم، وطالبهم بعداوة الأصدقاء وصداقة الأعداء بسبب الدين وحكمه، ولا شك أن كل واحد من هذه الأمور مما يشق علىٰ القلوب لاسيما علىٰ العرب مع كثرة حميتهم وشموخ أنفتهم، ولا شك أن الإنسان إذا استنزل غيره عن رئاسته ودعاه إلىٰ طاعته، فإن ذلك الغير يحاول إبطال أمره بكل أمرٍ يقدر عليه ويجد إلىٰ تحصيله سـبيلاً، فلما كانت معارضة القـرآن بتقدير وقوعها مبطلة لأمر النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ علمنا توفر دواعي العرب إليها.

**وإنما قلنا**: «إنه لم يكن لهم عنها مانع. فهذا ظاهر»، فلأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان بحيث يخاف قهره كل العرب، بل كان هو الخائف لهم في مبتدأ الأمر.

**وإنمـا قلنـا**: «إن المعارضة مـا وقعت منهم» فلأنهـم لو أتـوا بالمعارضة لكان اشـتهارها أولىٰ من اشتهار القرآن، لأن القرآن يصير كالشبهة وتلك المعارضة هي الحجة، لأن[1] الدواعي متىٰ كانت متوفرة علىٰ إسـقاط أبهة القرآن وإبطال رونقة، كان اشتهار تلك المعارضة أولىٰ من اشتهاره، فلما لم يشتهر دل علىٰ عدمها.

**وإنمـا قلنا**: «إن كل من توفر دواعيه إلىٰ الفعل ولم يكن له عنه مانع ثم لم يفعله فهو عاجز عنه»، فلأنه لا معنىٰ للعجز إلا هذا، وبهذا الطريق عرفنا[2] عجزنا عن كل

---

(١) (لـن) في النسخة (ب، ج). (٢) (عسرفتا) في النسخة (ب، ج).

ما يعجز عنه من جميع الأمور، ولأنهم لو كانوا قادرين عليها لما عدلوا إلىٰ تعريض النفوس للقتل مع أن المعارضة كانت أسهل.

فثبت بما ذكرنا أن القرآن معجزة.

**المسلك الثاني: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أخبر عن علم الغيب، وذلك معجزة:**

وإنما قلنا: «إنه أخبر عن علم الغيب». فلأن القرآن مشتمل علىٰ ذلك كقوله تعالىٰ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]، الآية، وقوله تعالىٰ: ﴿الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ١-٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وأما في غير القرآن فنحو قصة عمّار(١) وقصة ذي الثدية(٢) إلىٰ غير ذلك من الأخبار المشتملة

---

(١) **عَمَّار بن ياسِر** (٥٧ ق هـ - ٣٧ هـ = ٥٦٧ - ٦٥٧ م): عمار بن ياسر بن عامر الكناني المذحجي العنسيّ القحطاني، أبو اليقظان: صحابي، من الولاة الشجعان ذوي الرأي. وهو أحد السابقين إلىٰ الإسلام والجهر به. هاجر إلىٰ المدينة، وشهد بدرًا وأحداً والخندق وبيعة الرضوان. وكان النبي ﷺ يلقبه «الطيب المطيَّب» وفي الحديث: ما خُيّر عمار بين أمرين إلا اختار أرشدهما. وهو أول من بنىٰ مسجدًا في الإسلام (بناه في المدينة وسماه قباء) وولاه عمر الكوفة، فأقام زمنًا وعزله عنها. وشهد الجمل وصفين مع علي. وقتل في الثانية، وفي الحديث **{ويحك يا ابن سمية، تقتلك الفئة الباغية}** وعمره ثلاث وتسعون سنة. له ٦٢ حديثًا. الأعلام (٥/ ٣٦)، الاستيعاب بهامش الإصابة (٢/ ٤٦٩)، والإصابة: (ت ٥٧٠٩)، والمحبر ٢٨٩ و٢٩٦، والطبري (٦/ ٢١)، وحلية الأولياء (١/ ١٣٩)، قلادة النحر (١/ ٣٠٩)، طبقات ابن سعد (٣/ ٢٢٧)، والمنتظم (٣/ ٣٨٧)، وأسد الغابة (٤/ ١٢٩)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٣٧)، وتهذيب الكمال (٢١/ ٢١٥)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٤٠٦)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٥٦٩)، والإصابة (٢/ ٥٠٥)، مشاهير علماء الأمصار: (ت: ٢٦٦)، حلية الأولياء، (١/ ١٣٩ - ١٤٣)، الاستيعاب: (٨/ ٢٢٥)، تاريخ بغداد: (١/ ١٥٠ و ١٥٣)، دول الإسلام، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق حسن إسماعيل مروة، ط ١، (١٩٩٩ م)، دار صادر، لبنان، (١/ ٢٨)، العبر: (١/ ٢٥، ٣٨، ٤٠)، مجمع الزوائد: (٩/ ٢٩١ - ٢٩٨)، العقد الثمين (٦/ ٢٧٩ - ٢٨١).

(٢) **ذو الثدية**: هو حُرْقُوص بن زُهير البَجَلي، أو ذو الخويصرة التميمي وهو الذي اعترض علىٰ تقسيم النبي للغنائم وقال له«اعدل» فعن سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: **{بينما نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسمًا، أتاه ذو الخويصرة، وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله اعدل، فقال: «ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل، قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل». فقال عمر: يا رسول الله، ائذن لي فيه فأضرب عنقه؟ فقال:** =

علىٰ الأمور الغيبية، وقد اشتملت عليها كتب الحديث.

**وإنما قلنا**: «إن الأخبار عن علم الغيب معجز[1]»، فلأن الواحد منَّا يحاول ذلك فلا يمكنه، لاسيما من أخبر عمن علم الغيب إلا بممارسة وصناعة[2] نحو علم النجوم[3] وعلم الرمل[4] وعدم الممارسة لعادة العلوم منه عَلَيْهِ السَّلَامُ معلوم بالضرورة.

**المسلك الثالث: أنه قد جاءت الأخبار الكثيرة عن سائر معجزاته:**

نحوِ ينبوع الماء من بين أصابعه، وإشباعه[5] الخلق الكثير من الطعام القليل، وانشقاق[6] القمر، وغير ذلك وهذه الأخبار وإن كان كل واحد منها معدوداً في باب الآحاد لكن مجموعها قد بلغ في الكثرة إلىٰ حد التواتر، ولا شك أنه لم يعارضها أحد، وإلا لظهرت هذه المعارضة.

---

= **«دعه، فإن له أصحابًا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلىٰ نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلىٰ رصافه فما يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلىٰ نضيه، -وهو قدحه-، فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلىٰ قذذه فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، آيتهم رجل أسود، إحدىٰ عضديه مثل ثدي المرأة، أو مثل البضعة تدردر، ويخرجون علىٰ حين فرقة من الناس» قال أبو سعيد: فأشهد أني سمعت هذا الحديث من رسول الله ﷺ، وأشهد أن علي بن أبي طالب قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل فالتمس فأتي به، حتىٰ نظرت إليه علىٰ نعت النبي ﷺ الذي نعته}** صحيح البخاري - كتاب المناقب - باب علامات النبوة في الإسلام - حديث رقم (٣٦١٠). ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق، ٥٧.

(١) (معجزه) في النسخة (ب).

(٢) (صنا) في النسخة (ب).

(٣) **علم النجوم**: هو من فروع الطبيعي وهو علم بأصول تعرف بها أحوال الشمس والقمر وغيرهما من بعض النجوم. والمراد بالأحوال الآثار الصادرة منها في العالم السفلي، فلا يكون من أجزاء الهيئة وعلم السماء والعالم. وخرج منه علم الرّمل والجفر ونحوهما مما يدلّ علىٰ صدور أثر في العالم إذ لا يبحث فيها عن أحوال النجوم. وموضوعه النجوم من حيث يمكن أن تعرف بها أحوال العالم. ومسائله كقولهم: كلّما كانت الشمس علىٰ هذا الوضع المخصوص فهي تدلّ علىٰ حدوث أمر كذا في هذا العالم. كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٦٥).

(٤) **علم الرَّمل**: البحث عن المجهولات بخطوط تُخَطّ علىٰ الرَّمل، وهو من الخرافات. معجم اللغة العربية المعاصرة، (٢/ ٩٤٤).

(٥) (واشاعه) في النسخة (ب).

(٦) (والسقاق) في النسخة (ب).

**فثبت بما ذكرنا** من هذه المسالك الثلاثة أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ادعىٰ النبوة وظهر عليه فعل خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، ولا نريد بالمعجز إلا هذا فثبتت المقدمة الأولىٰ، وهو أن المعجز قد ظهر عليه.

**وأما المقدمة الثانية: وهو أن من ظهر عليه المعجز فهو نبي:**

فالذي[١] يدل علىٰ ذلك هو أن إظهار المعجز يقوم مقام التصديق بالقول، وكل من صدقه الله فهو صادق.

**وإنما قلنا:** «إن إظهار المعجز يقوم مقام التصديق بالقول». فهذا معلوم ضرورة بعد الاستقراء.

**وبيانه:** إن ملكًا من الملوك لو جلس في محفل عظيم علىٰ سرير مملكته، فقام واحد من الحاضرين وادعىٰ أنه رسول ذلك الملك، ثم قال له أيها الملك إن كنت صادقًا في دعوىٰ[٢] إني رسولك فضع التاج عن[٣] رأسك، فوضع الملك تاجه عن رأسه، فإن الحاضرين يضطرون إلىٰ أن الملك قد صدق ذلك المدعي في دعواه، وإذا ثبت هذا في الشاهد؛ ثبت في الغائب لا محالة.

**وإنما قلنا:** «إن كل من صدقه الله تعالىٰ فهو صادق»، فلأن الكذب علىٰ الله محال، أما علىٰ مذهبنا فلأنه قبيح، والله لا يفعل القبيح لحكمته كما قررناه فيما سبق، وأما علىٰ مذهب الأشعرية فلأنه صادق لذاته كما حكيناه عنهم.

**فثبت بمجموع ما ذكرنا** أن نبينا محمد صلىٰ الله عليه نبي صادق، وهذا هو المطلوب، والحمد لله وحده.

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها: وجملتها عشرة:**

**السؤال الأول:** أنَّا لا نسلم أن النبي ﷺ[٤] ادعىٰ النبوة، فما برهانكم علىٰ هذا؟

---

(١) (والذي) في النسخة (ج).

(٢) (دعوا) في النسخة (ب).

(٣) (علىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٤) (عليه وآله) في النسخة (ج).

**قولكم**: «إن العلم بدعواه ثابت بالتواتر فلا يمكن إنكاره».

**قلنا**: الخبر المتواتر لا يفيد العلم بمخبره كما زعمتم.

**وبيانه**: أنه لو أفاد العلم لكان لا يخلو إما أن يفيده قول كل واحد من الخبرين أو قول مجموعهم.

**والأول**: باطل، لأن خبر الواحد لا يفيد العلم بما تأوله، والعلم باستحالة ذلك ضروري.

**والثاني**: باطل أيضًا، لأن المجموع هو[١] نفس الأحاد، فإذا كان قول كل واحد من المخبرين غير مفيد للعلم وجب ألا يكون قول المجموع مفيداً للعلم، وهذا هو مطلوبنا.

**وجوابه**: أن العلم بحصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضروري كما أن العلم بحصول العلم عقيب الإبصار ضروري أيضًا، فالشكوك التي تذكر في القدح بالأخبار المتواترة ليست بأقوى من الشكوك التي يذكرها السوفسطائية[٢] في القدح في العلم بالأمور المشاهدة المحسوسة، فكما أن تلك الشُبهة غير قادحة، فهكذا ما يذكرونه ها هنا، فاندفع ما قالوه.

**قولهم**: «إذا لم يكن كل واحد من أخبارهم يفيد العلم، فهكذا القول في المجموع».

**قلنا**: هذا فاسد لأمرين:

**أما أولاً**: فلأن المجموع مخالف في نفسه لحقيقة[٣] الآحاد، فالذي وقعت به المخالفة للآحاد هو الذي حصل لمكانه العلم.

**وأما ثانيًا**: فلأن مجموع المقدمتين ينتجان النتيجة ومع أن كل واحد منهما بانفراده لا ينتجها؛ تحقق ما قلناه، إنَّا نجد من أنفسنا إذا أخبرنا مخبر واحد بموت

---

(١) (من) في النسخة (ج). (٢) (السو فسطانية) في النسخة (ج).

(٣) (بحقيقة) في النسخة (ب).

رئيس[١] من الرؤساء فإنه يحصل لنا بخبره ظن ضعيف، فإذا أخبرنا إنسان ثاني ازدادت قوة الظن، ثم لا يزال تزداد قوة الظن عند تزايد[٢] المخبرين إلىٰ أن يحصل القطع فيزول عن قلوبنا الاحتمال، وذلك أمر يجده العاقل من نفسه.

**السؤال الثاني**: سلمنا أن الخبر المتواتر يفيد العلم بما يتناوله حتي يثبت وجوده عَلَيْهِ السَّلَامُ وأنه ادعىٰ النبوة، لكن لا نسلم ظهور المعجز عليه، فما دليلكم علىٰ هذا؟

**قولكم**: «إن القرآن قد ظهر عليه وهو معجز[٣]».

**قلنا**: لا نسلم أن القرآن قد ظهر عليه[٤]، وما أنكرتم أن يكون الله أنزل القرآن علىٰ نبي آخر، وذلك النبي اتفق أنه دعا[٥] محمداً إلىٰ دينه وإلىٰ التصديق بهذا الكتاب، ثم إن محمداً أظهره[٦] علىٰ جهة الأخذ عن ذلك النبي والقبول عنه، فلهذا لم يظهر محمد اسم ذلك النبي، وبقىٰ هذا الكتاب في يد محمد وليس معجزة له.

**وجوابه**: أن [من][٧] الإنصاف أن كل عاقل [إذا][٨] رجع[٩] إلىٰ نفسه فإنه يعلم بالضرورة أن هذا الاحتمال الذي ذكروه ووجهوه غير واقع، وأنه لا حقيقة له أصلاً، وإذا كان العلم الضروري حاصلاً بفساده وسقوطه فلا حاجة بنا إلىٰ تكلف جواب عنه.

ثم إن العلماء قد ذكروا بطلان هذا الاحتمال، وحاصل ما قالوه: هو أن في القرآن ما يدل علىٰ أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ هو المختص بكونه معجز له دون غيره، وذلك من وجوه:

**أما أولاً**: فقوله تعالىٰ مخبراً عن المنهزمين[١٠] يوم أحد عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِىٓ أُخْرَىٰكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، وهذه القصة وقعت مطابقة للتنزيل، فكان هو المخصوص به.

---

(١) (ويتسىٰ) في النسخة (ج).
(٢) (يزاد) في النسخة (ب).
(٣) (معجزة) في النسخة (ج).
(٤) +(المعجز) في النسخة (ج).
(٥) (دعىٰ) في النسخة (ج).
(٦) (أظهر) في النسخة (ب، ج).
(٧) -(من) في النسخة (ب، ج).
(٨) -(إذا) في النسخة (ب، ج).
(٩) (يرجع) في النسخة (ب، ج).
(١٠) (المنهرسن) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثانيـًا**: فقوله يوم حنين: ﴿إِذۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡ كَثۡرَتُكُمۡ﴾ إلىٰ قوله ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٥]، وهـذه القصة مخصوصة برسـول الله صلىٰ الله عليه آله وسلم[١]، لأن الناس تفرقوا عنه في ذلك اليوم.

**وأما ثالثـًا**: فقوله تعالـىٰ: ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا وَتَرَكُوكَ﴾ [الجمعة: ١١] إلىٰ آخر السورة، وقد وردت الروايات أنه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ كان يخطب يوم الجمعة إذ أقبلت عير[٢] لدحية الكلبي[٣] ومعها طبل يضرب، فتفرق الناس عنه لينظروها، فنزلت هذه الآية.

**وأمـا رابعـًا**: فقولـه تعالـىٰ: ﴿لَئِن رَّجَعۡنَآ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ لَيُخۡرِجَنَّ ٱلۡأَعَزُّ مِنۡهَا ٱلۡأَذَلَّۚ وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨][٤] ﴿وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، والقصـة واردة في رسول الله صلىٰ الله عليه[٥] مع عبدالله بن أُبيّ بن[٦] سلول[٧].

---

(١) -( صلىٰ الله عليه آله وسلم) في النسخة (ب). (٢) (عس) في النسخة (ب، ج).

(٣) **دِحْيَـة الكَلْبـي** (٠٠٠ - نحـو ٤٥ هـ= ٠٠٠ - نحو ٦٦٥ م): دحية بن خليفة بن فـروة بن فضالة الكلبي صحابي، بعثه رسول الله ﷺ برسالته إلىٰ (قيصر) يدعوه للإسلام. وحضر كثيرًا من الوقائع. وكان يضرب به المثل في حسـن الصورة. وشـهد اليرموك فكان علىٰ كردوس. ثم نزل دمشـق وسكن المزة وعاش إلىٰ خلافة معاوية. الأعلام، (٢/ ٣٣٦)، الاصابة (١/ ٤٣٧) وتهذب ابن عساكر (٥/ ٢٦٨) وفيه: دحية، بفتح الـدال. وفي القامـوس: بالكسـر وتفتح. وذيل المذيـل ٢٨، والمحبر ٧٥، وطبقات ابن سـعد (٤/ ١٨٤) وفيه، عن الشـعبي، قال: شَبّه رسـول الله صلّىٰ عليه وسلّم ثلاثة نفر... فقال: **{دحية الكلبي يشبه جبرئيل، وعروة بن مسعود الثَّقَفي يشبه عيسىٰ بن مريم، وعبد العزىٰ يشبه الدجال}**.

(٤) (العزة جميعـًا) في النسخة (ب). (٥) +(وآله وسلم) في النسخة (ج).

(٦) (ابن) في النسخة (ب، ج).

(٧) **ابـن سَـلُول** (٠٠٠ - ٩ هـ= ٠٠٠ - ٦٣٠ م): عبد الله بـن أُبي بن مالك بن الحارث ابن عبيد الخزرجي، أبو الحباب، المشـهور بابن سلول، وسـلول جدته لأبيه، من خزاعة: رأس المنافقين في الإسلام. من أهل المدينة. كان سيد الخزرج في آخر جاهليتهم. وأظهر الإسلام بعد وقعة بدر، تقية. ولما تهيأ النبي صلىٰ الله عليـه وآلـه لوقعة أحد، انخزل أبـيّ وكان معه ثلاثمائة رجل، فعاد بهم إلىٰ المدينـة. وفعل ذلك يوم التهيؤ لغزوة تبوك. وكان كما كلما حلت بالمسـلمين نازلة شـمت بهم، وكلما سـمع بسـيئة نشرها. وله في ذلك أخبار. ولما مات تقدم النبي صلىٰ الله عليه وآله فصلىٰ عليه، ولم يكن ذلك رأي عمر فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم﴾ - الآية. كان عملاقًا، يركب الفرس فتخط ابهاماه في الارض. الأعلام، (٤/ ٦٥).

وعلىٰ الجملة فأكثر القرآن مختص بحكاية أحواله مع المنافقين، وقصصه وخطابه بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ [المائدة: ٤١]، و﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الأنفال: ٦٤]، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وغير ذلك من الأمور التي تدل علىٰ أنه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ[١] هو المخصوص بهذا القرآن، وأنه معجزة له ظاهرة له.

**السؤال الثالث:** سلمنا أن القرآن ظهر عليه لكن لا نسلم أنه معجز، فما دليلكم علىٰ إعجازه؟

**قولكم:** «إنه تحدىٰ به العرب فعجزوا عن معارضته، وهذا يدل علىٰ كونه معجزاً».

**قلنا:** المتواتر هو كل القرآن ومجموعه، فأما تفاصيل ما فيه من الآيات والحروف فلا يمكن دعوىٰ التواتر فيها، لأن الرواة قد نقلوا عن ابن مسعود[٢] أنه كان منكراً

---

(١) +(وآله) في النسخة (ج).

(٢) **ابن مَسْعُود** (٠٠٠ - ٣٢ هـ = ٠٠٠ - ٦٥٣ م): عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أمه: أم عبد بنت عبد ود بن سواء هذلية أيضًا. أسلم قديمًا قبل عمر حين أسلم سعيد بن زيد، وهاجر إلىٰ الحبشة، ثم إلىٰ المدينة أبو عبد الرحمن: صحابي. وكان من كبار الصحابة وساداتهم وفقهائهم ومقدمهم في القرآن والفقه والفتوىٰ وقربًا من رسول الله ﷺ وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلىٰ الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة. وشهد بدرًا -وهو الذي أجهز علىٰ أبي جهل بها- وما بعدها من المشاهد كلها، وشهد اليرموك، وشهد له النبي ﷺ بالجنة. وكان صاحب نعل رسول الله ﷺ كان يلبسه إياها إذا قام، فإذا خلعها وجلس. جعلها ابن مسعود في ذراعه. وكان كثير الولوج علىٰ النبي ﷺ والخدمة له، وكان خادم رسول الله الأمين، وصاحب سره، ورفيقه في حله وترحاله وغزواته، يدخل عليه كل وقت ويمشي معه. نظر إليه عمر يومًا وقال: وعاء ملئ علمًا. وولي بعد وفاة النبي ﷺ بيت مال الكوفة. ثم قدم المدينة في خلافة عثمان، فتوفي فيها عن نحو ستين عامًا. وكان قصيرًا جدًا، يكاد الجلوس يوارونه. وكان يحب الإكثار من التطيب. فإذا خرج من بيته عرف جيران الطريق أنه مر، من طيب رائحته. له ٨٤٨ حديثـًا. وأورد الجاحظ (في البيان والتبيين) خطبة له ومختارات من كلامه. الأعلام، (٤/ ١٣٧)، قلادة النحر، (١/ ٢٩٣)، الإصابة، (ت ٤٩٥٥) وغاية النهاية (١/ ٤٥٨)، والبدء والتاريخ (٥/ ٩٧)، وصفة الصفوة (١/ ١٥٤)، وحلية الأولياء (١/ ١٢٤) وفيه بعض خطبه. وتاريخ الخميس (٢/ ٢٥٧)، والبيان والتبيين، تحقيق هارون، (٢/ ٥٦) وانظر فهرسته، طبقات ابن سعد (٢/ ٢٩٥)، ومعرفة الصحابة (٤/ ١٧٦٥)، والاستيعاب (ص ٤٠٧)، و«المنتظم» (٣/ ٢٨٢)، وأسد الغابة (٣/ ٣٨٤)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٤٦١)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٣٧٩)، ومرآة الجنان (١/ ٨٧)، والبداية والنهاية (٧/ ١٧٤)، والإصابة (٢/ ٣٦٠).

لكون الفاتحة والمعوذتين من القرآن(١)، واختلف العلماء في ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١]، هل تُعدّ في القرآن أم لا؟ فبعضهم أثبته وبعضهم نفاه، وأن أُبيًا(٢) أثبت في مصحفه {ولو أن لابن آدم وداين من ذهب لابتغىٰ لهما ثالثًا}(٣)، وكل ما ذكرناه من الخلاف دال علىٰ أن المتواتر هو كل القرآن ومجموعه، وإذا كان الأمر كما قلناه فلعل آيات التحدي ليست مما تواتر فيه النقل، فلا يكون مقطوعًا بها، فيبطل التحدي.

---

(١) كتب الناسخ في الهامش (نحقق قول المؤلف مخلافًا ابن مسعود إنما هو في إثبات الفاتحة والمعوذتين في المصحف وهو موافق سائر القراء بأنها من جملة القرآن وليس ابن مسعود المخالف في ذلك بل هو وأبيّ كما حققه في الشامل والله اعلم) في النسخة (ب، ج).

(٢) أُبَي بن كَعْب (٠٠٠ - ٢١ هـ = ٠٠٠ ٦٤٢ م): أبي بن كعب بن قيس بن عبيد، من بني النجار، من الخزرج، وكنّاه رسول الله ﷺ بأبي المنذر. صح أبي أنصاري. كان قبل الإسلام حبرًا من أحبار اليهود، مطلعًا علىٰ الكتب القديمة، يكتب ويقرأ - علىٰ قلة العارفين بالكتابة في عصره - ولما أسلم كان من كُتّاب الوحي. شهد أبيّ العقبة الثانية مع السبعين، وشهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ وكان يفتي علىٰ عهده. وشهد مع عمر بن الخطاب وقعة الجابية، وكتب كتاب الصلح لأهل بيت المقدس. وأمره عثمان بجمع القرآن، فاشترك في جمعه. وله في الصحيحين وغيرهما ١٦٤ حديثًا. وفي الحديث: {أقرأ أمتي أبي بن كعب}. ، وقال ﷺ: {خذوا القرآن من أربعة: عبد الله بن مسعود، وسالم مولىٰ أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل، وأبيّ بن كعب} ومن مناقبه المختصة به: {أنه ﷺ قرأ عليه سورة ﴿لَمۡ يَكُنِ﴾ [البينة: ١] وقال: {إن الله أمرني أن أقرأها عليك} وهو أول من كتب في آخر الكتاب: وكتب فلان بن فلأن، وكان نحيفًا قصيرًا أبيض الرأس واللحية. مات بالمدينة. الأعلام (١/ ٨٢)، وغاية النهاية (١/ ٣١)، وصفة الصفوة (١/ ١٨٨)، وحلية (١/ ٢٥٠)، والجمع ٣٩ وفيه: وفاته سنة ٢٢ هـ. والكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، المناوي، مصر ١٣٥٧ هـ، (١/ ٤٥)، قلادة النحر (١/ ١٧٨)، طبقات ابن سعد (٣/ ٤٦٢)، وطبقات خليفة (ص ١٥٧)، والمعارف (ص ٢٦١)، والاستيعاب (ص ٤٢)، وأسد الغابة (١/ ٦١)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٠٨)، وتهذيب الكمال (٢/ ٢٦٢)، وتاريخ الإسلام (٣/ ١٩١)، وسير أعلام النبلاء (١/ ٣٨٩)، والإصابة (١/ ٣١)، وشذرات الذهب (١/ ١٧٠).

(٣) جزء من حديث {لو كان لابن آدم واديًا من ذهب أحب أن يكون له واد آخر، ولا يملأ فاه إلا التراب والله يتوب علىٰ من تاب}. صحيح ابن حبان (٣٢٣٥)، إسناده صحيح علىٰ شرط مسلم، وهو في صحيحه (١٠٤٨) (١١٧) في الزكاة: باب لو أن لابن آدم واديين لابتغىٰ ثالثا، عن حرملة بن يحيىٰ، بهذا الإسناد. وأخرجه أحمد (٣/ ١٦٨)، والبخاري (٦٤٣٩) في الرقاق: باب ما يتقىٰ من فتنة المال، والترمذي (٢٣٣٧) في الزهد: باب ما جاء «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغي ثالثًا»، من طرق عن ابن شهاب، به. وأخرجه عبد الرزاق (١٩٦٢٤٩) عن معمر، وأحمد (٣/ ١٩٢) عن بهز وعفان، ثلاثتهم عن أبان بن يزيد، عن أنس.

**وجوابه**: أن القرآن كله جملة واحدة كلها منقول بالتواتر، ويدل على ما قلناه هو أنَّا نعلم بالضرورة في زماننا هذا وفي كل زمان أن أحداً لو حاول أن يدخل حرفًا واحداً ليس منه أو يخرج منه حرفًا واحداً هو منه، لوقف على موضع الزيادة والنقصان كل الصبيان فضلاً عن العلماء، ثم إنَّا نعلم بالضرورة أيضًا أن حال الناس في التشدد في المنع من تغيير القرآن وتبديله في عهد الصحابة إن لم يكن أقوى من حال أهل زماننا فلا أقل من أن يكون مساويًا له، وهذا يقتضي عدم التغيير في القرآن في جميع الأزمنة والقطع باستحالته.

**قولهم**: «إن ابن مسعود أنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن، فدل على بطلان التواتر فيه».

**قلنا**: هذا فاسد لأمرين:

**أما أولاً**: فلا نسلم أن الرواية صحيحة عن ابن مسعود بل الظاهر من مذهبه ما عليه جمهور الصحابة في كونها من القرآن.

**وأما ثانيًا**: فلو سلمنا صحتها لكنا نقول: إنما أنكر[1] كونها من القرآن ولم ينكر نزولها من السماء، وأن جبريل أتى بها إلى رسول الله وليس كل ما[2] أنزل على الرسول يكون قرانًا ويجب ذلك فيه، لأن القرآن يعد كونه قرآنًا نازلاً على الرسول من عند الله [لم][3] تتغير[4] فيه أحكامًا أخر حتى يكون قرآنًا.

**قولهم**: «إن أُبيًا أثبت في مصحفه «ولو[5] أن لابن آدم واديين من ذهبٍ»[6]».

**قلنا**: هذا فاسد لأمرين:

**أما أولاً**: فلا نسلم صحة هذه الرواية عن أُبيّ، فلا تكون مقبولة، ولا يرد اعتراضًا[7] على كلامنا.

---

(١) +(من) في النسخة (ب، ج).
(٢) (وليس كلما) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(لم) في النسخة (ب، ج).
(٤) (تعسر) في النسخة (ب، ج).
(٥) +(لا) في النسخة (ب).
(٦) (هبٍ) في النسخة (ب).
(٧) (اعراصا) في النسخة (ب).

**وأما ثانياً**: فبتقدير تسليمها، لم تثبت عنه أنه كتبها في مصحفه علىٰ أنها من القرآن فتكون نقضاً علينا، بل لعله كتبها لغرض آخر.

**قولهم**: «اختلف الناس في ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١﴾ [الفاتحة: ١]».

**قلنا**: هذا خطأ لوجهين:

**أما أولاً**: فلأنهم لم يختلفوا في كونها نازلة من السماء وأن جبريل قد أتىٰ إلىٰ الرسول بها، ولكن خلافهم في كونها من معدودة من القرآن أم لا.

**وأما ثانياً**: فنقول: إنهم لم يختلفوا أيضاً في كونها قرآناً، وإنما خلافهم في كونها قرآناً مع أول كل سورةٍ أو بانفرادها، وعلىٰ الجملة فتواتر القرآن جملته واحدة لا ينكره إلا معاند، فبطل ما أوردوه.

**السؤال الرابع**: سلمنا لو تواتر هذه الآي المشتملة علىٰ التحدي، لكنا لا نسلم أن التحدي وصل إلىٰ كل العالَمين، لأنَّا نعلم بالضرورة أن أهل الهند والسند والصين والروم وسائر الأقاليم البعيدة ما كانوا يعلمون وجود محمد صلىٰ الله عليه وآله وسلم في زمانه، فضلاً عن أن يقال: إنهم كانوا عالَمين بتحديه بالقرآن، وإذا لم يكن التحدي بالغاً إلىٰ كل العالَمين ومتحققاً لهم في جميع الأقطار بطل أن يكون دالاً علىٰ صحة النبوة، لأن الذين سمعوا لهذا[1] التحدي إنما هو بعض الناس، فعجز بعضهم عن المعارضة له لا يكون عجزاً لجميعهم، فلا بد من بلوغ التحدي إلىٰ جميع الخلق وهذا محال كما ذكرناه.

**وجوابه**: أنَّا نقول: لا شك أنَّا نعلم بالضرورة أن التحدي قد وصل إلىٰ فصحاء العرب وقرع مسامعهم غير مرة، لأن النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان يغشىٰ مجالسهم ومحافلهم ويتلوا عليهم هذه الآيات المشعرة بالتحدي ويفهمون من مقصده تحديهم بالقرآن، ودعاهم إلىٰ معارضته أو معارضة شيء منه وهذا كافٍ في تحقق

(١) (لهم) في النسخة (ب، ج).

الإعجاز، وقصورهم عن ذلك، لأنَّا نعلم بالضرورة أن المعارضة للقرآن لو كانت ممكنة في نفسها لكان العرب أقدر عليها من غيرهم، لاعتيادهم لها ولشأنهم عليها، فلما تحققنا [من](١) عجزهم وقصورهم عنها كان عجزهم ممن لا يقارنهم ولا يدانيهم في الفصاحة أولىٰ وأحق.

**السؤال الخامس**: سلمنا أن التحدي وصل(٢) إلىٰ ذلك الخلق كما قلتم، لكن لا نسلم أنهم عجزوا عن المعارضة كما ادعيتم.

**قولكم**: «إن دواعيهم إلىٰ المعارضة كانت متوفرة والموانع مرتفعة عنها ثم إنهم مع ذلك لم يأتوا بها، وهذا يوجب عجزهم».

**قلنا**: لا نسلم إن الدواعي كانت متوفرة من جهتهم بل الموانع لهم عن المعارضة موجودة.

**وبيانه**: أنَّا نقول: إن الذي منعهم عن الإتيان بالمعارضة هو خوفهم من أصحابه وأنصاره، لأن قوة الدولة واجتماع الكلمة تمنع من ذلك، ولهذا فإن بعض الملوك لو صنف كتاب(٣) يشتمل علىٰ الهذيانات والأمور النادرة والحكايات الفاسدة، فإن أهل بلدته يخافون سطوته، إنهم أظهروا ما فيه من المفاسد والبطلان، فهكذا في مسألتنا، وإذا كانت الموانع حاصلةً غيرت أحوال الدواعي، فلهذا قلنا: إن دواعيهم إلىٰ المعارضة غير متوفرة.

**وجوابه**: أنَّا نقول: إن حاصل هذا السؤال أن أصحاب رسول الله والصائرين إلىٰ دينه كانوا يخيفون كل من اشتغل بالمعارضة، وهذا خطا لأمرين:

**أما أولاً**: فلأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ مدة مقامه بمكة كان هو الخائف منهم، وهكذا الحال بعد الهجرة أيضاً، فإنه لم يملك جملة بلاد العرب، فكيف يقال: بأنهم كانوا خائفين له عن إظهارهم المعارضة.

(١) -(من) في النسخة (ب، ج).
(٢) (واصل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (كتا) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثانياً**: فلأنهم لم يكونوا خائفين من إظهار الهجو والسبّ[1] والأذية ودعوىٰ المعارضة بأخبار الفُرس، فكيف يقال: إنهم خافوا عن المعارضة، فكان من الواجب وقوع المعارضة للقرآن منهم كيف شاءوا وعلىٰ أي وجه أرادوا، لعدم خوفهم، وأنهم لا يبالون بكل أحد، فلما لم يكن بطل ما توهموه.

**السؤال السادس**: سلمنا أن دواعيهم متوفرة إلىٰ المعارضة وأنه لا مانع لهم عن وجودها وحصولها، ولكن لمَ زعمتم أنها لم توجد فيمن تنكرون علىٰ من يقول بأنها قد وجدت.

**قولكم**[2]: «بأنها لو كانت موجودة لوجب انتشارها، فلما لم تكن منتشرة دل علىٰ أنها لم توجد وقطعنا باستحالتها».

**قلنا**: هذا منقوض بصور منها، كون الفاتحة والبسملة من القرآن أم ليستا من القرآن؟ هو من الأمور العظيمة ولم ينتشر، ومنها أمر الآذان والإقامة لم ينتشر حتىٰ وقع فيهما من الخلاف ما وقع، ومنها الكلام في المعوذتين لم ينتشر حتىٰ روىٰ إنكارهما عن ابن مسعود كما قررناه من قبل فما يمنع من وقوعها وإن لم تكن منتشرة.

**وجوابه**: أن المعارضة لو وجدت لظهرت ولو ظهرت لنقلت إلينا نقلاً متواتراً.

**وإنما قلنا**: «إنها لو وجدت لظهرت»، لأن الذي يدعوا إلىٰ فعلها هو أن يدفعوا بها نبوته عَلَيْهِ السَّلَامُ ويبطلوا بها حجته، وهذا الغرض يقتضي إشاعتها وظهورها.

**وبيان هذا**: أنه ليس غرض القوم من فعل المعارضة أن يعلم الله تعالىٰ منهم ذلك، بل إنما غرضهم بها بطلان حجة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، وانتصاره بالقرآن، ولأن يزول[3] عن القلوب اعتقاد عجز القوم عن الإتيان بمثله، وهذا المقصود لا يحصل إلا مع إظهار المعارضة.

---

(١) (والسبب) في النسخة (ب).

(٢) (قوكلم) في النسخة (ب).

(٣) (يرول) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إنها لو ظهرت لنقلت إلينا نقلاً متواتراً».

**وبيانه**: إن الدواعي إلىٰ نقلها متوفرة والموانع مرتفعة فيجب القطع لوجودها.

**وإنما قلنا**: «إن الدواعي إلىٰ نقلها[1] متوفرة» فلأنَّا نعلم بالضرورة أن في قلوب المخالفين لملة الإسلام من اليهود والنصارىٰ وأصناف الملل الكفرية من الحرص علىٰ الطعن في هذا الدين ما لا حدّ ولا غاية وراءه، حتىٰ لقد بلغ بهم الحرص علىٰ ذلك إلىٰ حفظ السب والهجاء مع أنه لا حجة في شيء منها وإلىٰ نقل كلام مسيلمة[2] والخرافات التي تدل علىٰ سخف عقولهم زعمًا منهم أنها معارضة له،

---

(١) -(إلىٰ نقلها) في النسخة (ج).

(٢) **مُسَيْلِمَة الكَذَّاب** (٠٠٠ - ١٢ هـ = ٠٠٠ - ٦٣٣ م) مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة: متنبئ، من المعمرين. وفي الأمثال (أكذب من مسيلمة) . ولد ونشأ باليمامة، في القرية المسماة اليوم بالجبيلة، بقرب (العيينة) بوادي حنيفة، في نجد. وتلقب في الجاهلية بالرحمن. وعُرف برحمان اليمامة. ولما ظهر الإسلام في غربي الجزيرة، وافتتح النبي ﷺ مكة ودانت له العرب، جاءه وفد من بني حنيفة، قيل: كان مسيلمة معهم إلا أنه تخلف مع الرحال، خارج مكة، وهو شيخ هرم، فأسلم الوفد وذكروا للنّبيّ ﷺ مكان مسيلمة فأمر له بمثل ما أمر به لهم، وقال: ليس بشرّكم مكانًا. ولما رجعوا إلىٰ ديارهم كتب مسليمة إلىٰ النبي ﷺ: (من مسيلمة رسول الله إلىٰ محمد رسول الله. سلام عليك، أما بعد فإنّي قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشًا قوم يعتدون) فأجابه: {**بسم الله الرحمن الرحيم: من محمد رسول الله، إلىٰ مسيلمة الكذاب، السلام علىٰ من اتبع الهدىٰ. أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين**} وذلك في أواخر سنة ١٠هـ كما في سيرة ابن هشام (٣/ ٧٤) وأكثر مسيلمة من وضع أسجاع يضاهي بها القرآن. وتوفي النبي ﷺ قبل القضاء علىٰ فتنته، فلما انتظم الامر لأبي بكر، انتدب له أعظم قواده (خالد بن الوليد) علىٰ رأس جيش قوي، وانتهت المعركة بظفر خالد ومقتل مسيلمة (سنة ١٢). الأعلام، (٧/ ٢٢٥)، وأيضًا ابن هشام (٣/ ٧٤) والروض الأنف (٢/ ٣٤٠) والكامل لابن الأثير (٢/ ١٣٧ – ١٤٠)، وفتوح البلدان أحمد بن يحيىٰ بن جابر بن داود البَلَاذُري، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: ١٩٨٨ م، (٩٤ – ١٠٠) وشذرات الذهب (١/ ٢٣)، وتاريخ الخميس (٢/ ١٥٧)، والذريعة (١/ ٣٥٠)، والشريشي (٢/ ٢٢٢)، ومجموعة الوثائق السياسية ١٧٨ و١٧٩، والبدء والتاريخ (١/ ١٦٢)، وجريدة أم القرىٰ ٧ جمادىٰ الثانية ١٣٤٣، وتاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمن (١/ ١٠٠)، ونسب قريش، مصعب بن عبد الله بن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير، أبو عبد الله الزبيري (المتوفىٰ: ٢٣٦هـ) ، المحقق: ليفي بروفنسال، الناشر: دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ص٣٢١، تاريخ مختصر الدول، ابن العبري، تحقيق أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق، بيروت، ط ٣، ١٩٩٢م، ١٦٢، ١٦٩، ورغبة الآمل (٦/ ١٣٣).

وإذا كان الأمر كما حكيناه عنهم فهم لو وجدوا معارضة مقنعة لبلغت قوة دواعيهم إلىٰ نقلها حد الإلجاء الذي لا يقابله صارف.

**وإنما قلنا**: «إن الموانع مرتفعة» فلأن المانع ليس إلا توقع حصول المضرة من جهة المسلمين وهذا[١] باطل لوجوه:

**أما أولاً**: فلأن الإسلام إنما قوىٰ بعد الهجرة، وأما قبلها فقد كان الاستيلاء والغلبة للكفار، وكان المسلمون في تلك المدة خائفين، فكان من الواجب ظهور المعارضة في ذلك الوقت، ثم قوة[٢] الإسلام لا يمنع ظهورها كما[٣] تقدم.

وعلىٰ أنَّا لو قدرنا ظهور المعارضة بعد الهجرة واستيلاء المسلمين، فقد كانت قوة الكُفار في بلاد أكثر من بلاد المسلمين، فإن مُلك الفرس كان باقياً ظاهراً فكان يلزم ظهور المعارضة في مملكتهم وبلادهم، فلما لم يكن من شيء من ذلك قطعنا باستحالتها.

**وأما ثانياً**: فلأن الخوف لو منع من ظهور المعارضة لكان مانعاً من السب والهجاء والشتم مع أنه لا فائدة فيها، وأما المعارضة فإن فيها فائدة وهو إبطال الدعوىٰ، فإذا لم يكن الخوف مانع من هذه الأمور لم يكن مانعاً من المعارضة أيضاً.

**وأما ثالثاً**: فلو كان الخوف مانعاً عن ظهور معارضته للقرآن لجاز أن يكون تعالىٰ أنه منع من ظهور معارضته معجزات موسىٰ وعيسىٰ بما يكون أقوىٰ منها، إلا أنه لم ينقل لأجل الخوف، فلما كان هذا باطلاً، فهكذا في مسألتنا.

**فثبت بما حققناه** أن المعارضة لو وجدت لشاعت، ولو شاعت لنقلت نقلاً متواتراً، فلما لم يكن شيء مما ذكرنا؛ علمنا أنها لم توجد أصلاً.

**قولهم**: «هذا منقوض بالفاتحة وأمر الآذان والإقامة والمعوذتين، فإنها لم تنتشر».

---

(١) (وهد) في النسخة (ج). (٢) (قوت) في النسخة (ب، ج).

(٣) (مما) في النسخة (ب).

**قلنا**: فهذا فاسد لأمرين:

**أما أولاً**: فلأن حرص الأعداء(١) إلىٰ نقل المطاعن في نبوته عَلَيْهِ السَّلَامُ ليس كحرص المختلفين في هذه المسائل إلىٰ نقل ما يقدح في مذهب صاحبه، بل الحال في النبوة أظهر وأعظم.

**وأما ثانياً**: فلأن شدة الحاجة إلىٰ معرفة نبوته عَلَيْهِ السَّلَامُ ليس كالحاجة إلىٰ معرفة كون الفاتحة من القرآن أم لا، وهكذا(٢) القول في المعوذتين، وكون الإقامة فرادىٰ أو مثناة، فالفرق بين هذه المسائل وبين ما ذكرناه في حال المعارضة معلوم بالضرورة، فكيف يمكن إيراد هذه الصور(٣) نقضاً علىٰ ما ذكرناه.

**السؤال السابع**: سلمنا أن المعارضة لو وجدت لاشتهرت، ولو اشتهرت لنقلت بالتواتر.

**ولكنا نقول**: ولِمَ(٤) زعمتم أنها لم تنتشر؟

**وبيانه**: أن العرب قد عارضت القرآن بالقصائد السبع(٥)، وعارضه مسيلمة(٦) الكذاب(٧)، وعارضه النضر بن الحارث(٨)، فذكر أخبار ملوك العجم، وكل

(١) (الاغلا) في النسخة (ج). (٢) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).

(٣) (الصورة) في النسخة (ج). (٤) (ولو) في النسخة (ب، ج).

(٥) **القصائد السبع** هي المعلقات السبع وهي أعظم ما قالت العرب من الشعر، وهي تنسب لـ: ١ - مُعلّقة امرئ القيس، ٢- مُعلّقة طرفة بن العبد ٣- مُعلّقة زهير بن أبي سلمىٰ ٤- معلّقة لبيد بن ربيعة العامري ٥- مُعلّقة عمرو بن كلثوم ٦- مُعلّقة عنترة بن شداد ٧- مُعلّقة الحارث بن حلزة.

(٦) (مسيلمه) في النسخة (ب، ج). (٧) (الكباب) في النسخة (ج).

(٨) **النضر بن الحارث** (٠٠٠ - ٢ هـ = ٠٠٠ - ٦٢٤ م): النضر بن الحار بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف، من بني عبد الدار، من قريش: صاحب لواء المشركين ببدر. كان من شجعان قريش ووجوهها، ومن شياطينها (كما يقول ابن إسحاق)، له إطلاع علىٰ كتب الفرس وغيرهم، قرأ تاريخهم في «الحيرة». وقيل: هو أول من غنىٰ علىٰ العود بألحان الفرس. وهو ابن خالة النبي ﷺ ولما ظهر الإسلام استمر علىٰ عقيدة الجاهلية وآذىٰ رسول الله ﷺ كثيرًا. وكان إذا جلس النبي مجلسًا للتذكير بالله والتحذير من مثل ما أصاب الأمم الخالية من نقمة الله، جلس النضر بعده فحدث قريشًا بأخبار ملوك فارس ورستم وإسفنديار، =

هذا قد وقع في زمانه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وعارضه بعد ذلك ابن المقفع[١] وقابوس[٢]،

= ويقول: أنا أحسن منه حديثًا! إنما يأتيكم محمد بأساطير الأولين وشهد وقعة «بدر» مع مشركي قريش، فأسره المسلمون، وقتلوه بالأثيل (قرب المدينة) بعد انصرافهم من الوقعة. الأعلام، (٨/ ٣٣)، وأيضًا الكامل لابن الأثير (٢/ ٢٦)، وزهر الآداب، الطبعة الثالثة (١/ ٣٣، ٣٤)، ومعجم البلدان (١/ ١١٢)، ومطالع البدور (١/ ٢٣٢)، وجمهرة الأنساب ١١٧، ونسب قريش ٢٥٥، والبيان والتبيين، تحقيق هارون (٤/ ٤٣ – ٤٤) ونهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ، (١٦/ ٢١٩، ٢٢٠، ٢٧١)، والمحبر ١٦٠، ١٦١، والجمحي ٢١٣ – ٢١٤.

(١) **ابن المُقَفَّع**، (١٠٦ – ١٤٢ هـ = ٧٢٤ – ٧٥٩ م): عبد الله بن المقفع: من أئمة الكتاب، وأول من عنى في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، ولد في العراق مجوسيًا (مزدكيًا) وأسلم على يد عيسى ابن عَلي (عم السفاح) وولي كتابة الديوان للمنصور العباسي، وترجم له « كتب أرسطوطاليس الثلاثة، في المنطق، وكتاب « المدخل الى علم المنطق» المعروف بـ«ايساغوجي». وترجم عن الفارسية كتاب « كليلة ودمنة – ط » وهو أشهر كتبه. وأنشأ رسائل غاية في الإبداع، منها «الأدب الصغير – ط » ورسالة «الصحابة – ط » و« اليتيمة » واتهم بالزندقة، فقتله في البصرة أميرها سفيان بن معاوية المهلبي. قال الخليل بن أحمد: ما رأيت مثله، وعلمه أكثر من عقله. وللأستاذ محمد سليم الجندي « عبد الله بن المقفع – ط » ومثله لعمرفروخ ولعبد اللطيف حمزة « ابن المقفع – ط » ومثله لخليل مردم بك، الأعلام، (٤/ ١٤٠)، وأيضًا أمراء البيان ٩٩ – ١٥٨، وأخبار الحكماء ١٤٨، ولسان الميزان (٣/ ٣٦٦)، وأمالي المرتضى (١/ ٩٤)، ودائرة المعارف الإسلامية (١/ ٢٨٢)، وفي البداية والنهاية (١٠/ ٩٦) « قال المهدي: ما وجد كتاب زندقة إلا وأصله من ابن المقفع ومطيع بن إياس ويحيى بن زياد. قالوا: ونسي الجاحظ، والسير، (٦/ ٢٠٨).

(٢) **قابُوس بن وَشْمكير** (٠٠٠ – ٤٠٣ هـ = ٠٠٠ – ١٠١٢ م) قابوس بن وشمكير بن زيار بن وردان شاه الجيلي، أبو الحسن، الملقب شمس المعالي: أمير جرجان وبلاد الجبل وطبرستان. وليها سنة ٣٦٦ هـ وأخرجه منها عضد الدولة البويهي سنة ٣٧١ ثم استعادها قابوس سنة ٣٨٨ واشتد في معاقبة من خذلوه في حربه مع عضد الدولة، فنفر منه شعبه، وقامت الثورة، فخلعه القواد وولوا ابنًا له. ورضوا بإقامته في إحدى القلاع إلى أن مات. ودفن بظاهر جرجان. وهو ديلمي الأصل، مستعرب، نابغة في الأدب والإنشاء، جمعت رسائله في كتاب سُمي «كمال البلاغة – ط » وله شعر جيد بالعربية والفارسية. الأعلام، (٥/ ١٧٠)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٣/ ١٩)، الوافي بالوفيات (٢٤/ ١٠٥ – ١٠٨)، ووفيات الأعيان (٤/ ٧٩)، ومعجم الأدباء (١٦/ ٢١٩)، والنجوم الزاهرة (٤/ ٢٣٣)، ويتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، للعلامة اللغوي عبد الملك بن محمد المعروف بأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)، تحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، لبنان، (٤/ ٥٩).

وسـليمان[١] المعري[٢]، وإذا ثبت أن القرآن قد عورض، بطل قولكم إن معارضته لم توجد.

**وجوابه:** أنَّا إذا تأولنا الأمور التي جعلوها معارضةً للقرآن وجدنا بينها وبينه بونـًا عظيمـًا، وتفاوتـًا شـديداً من وجوه كثيرة، نظمـًا وتأليفـًا وبلاغة وتنضيداً[٣] ومعنىٰ ورشـاقة وسـهولة وحلاوة، مع أن ما[٤] جاءوا به من المعارضة لا يشـبه القرآن في

(١) (سمكين) في النسخة (ب، ج).

(٢) **أَبُـو العَـلاء المَعَـرِّي** (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ = ٩٧٣ - ١٠٥٧ م): أحمـد بـن عبـد الله بن سـليمان، التنوخيّ المعري: شاعر فيلسوف. ولد ومات في معرة النعمان. كان نحيف الجسم، أصيب بالجدريّ صغيرًا فعمي في السـنة الرابعة من عمره. وقال الشـعر وهو ابن إحدىٰ عشـرة سـنة. ورحل إلىٰ بغداد سنة ٣٩٨هـ فأقام بها سـنة وسبعة أشـهر. وهو من بيت علم كبير في بلده. ولما مات وقف علىٰ قبره ٨٤ شاعراً يرثونه. وكان يلعب بالشطرنج والنرد. وإذا أراد التأليف أملىٰ علىٰ كاتبه علي بن عبد الله بن أبي هاشم. وكان يحرّم إيلام الحيوان، ولم يأكل اللحم خمسًـا وأربعين سـنة. وكان يلبس خشـن الثياب. أما شعره وهو ديوان حكمته وفلسفته، فثلاثة أقسام: (لزوم ما لا يلزم - ط) ويعرف باللزوميات، و(سقط الزند - ط) و(ضوء السقط - خ) وقد ترجم كثير من شعره إلىٰ غير العربية وأما كتبه فكثيرة وفهرسها في معجم الأدباء. وقال ابن خلكان: من تصانيفه كتاب (الأيك والغصون) في الأدب يربىٰ علىٰ مئة جزء. وله (تاج الحرة) في النساء وأخلاقهن وعظاتهـن، أربـع مئة كـرأس، و(عبث الوليد - ط) شـرح به ونقد ديـوان البحتري، و(رسـالة الملائكة - ط) صغيـرة، وهي مقدمتها، وغيرها. الأعـلام، (١/ ١٥٧)، وأيضـًا ابن خلكان (١/ ٣٣)، ومعجم الأدباء (١/ ١٨١)، تاريـخ ابـن الـوردي، عمر بن مظفر بـن عمر بن محمد ابـن أبي الفوارس، أبـو حفص، زين الدين ابن الوردي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، (١/ ٢٠٩)، وفهرسـت ابن خليفة ٣٤٣، ولسان الميزان (١/ ٢٠٣) وفيه: (تصانيف المعري في اللغة والأدب أكثر من مئتـي مجلد). وإنباه الـرواة (١/ ٤٦)، وتتمة اليتيمـة ٩، ومجلة المقتطـف (٢٨/ ٨٩٧) ثم (٢٩/ ١٥٧) ونيكلسـن Nicholson في دائـرة المعارف الإسـلامية (١/ ٣٧٩)، قلادة النحـر، (٣/ ٤٠٥)، تاريخ بغداد (٤/ ٤٦٣)، والمنتظـم (٩/ ٣٩٦)، ومعجم الأدباء (١/ ٥٥٥)، والكامل في التاريخ (٨/ ١٥٠)، ووفيات الأعيان (١/ ١١٣)، وسـير أعـلام النبلاء (١٧/ ٢٣)، وتاريخ الإسـلام (٣٠/ ١٩٨)، والـوافي بالوفيات (٧/ ٩٤)، ومرآة الجنان (٣/ ٦٦)، وبغية الوعاة (١/ ٣١٥).

(٣) نضـدت الشـيء بعضـه الىٰ بعض أو فوق بعض نضد، ضم شـيء إلىٰ شـيء في اتسـاق وجمـع، منتصبًا أو عريضًـا. ونضدت الشـيء بعضه إلىٰ بعض متسـقًا أو من فوق، رتب، نظم، نسـق، العيـن، الفراهيدي، (٧/ ٢٣). معجم مقاييس اللغة، القزويني، (٥/ ٤٣٩).

(٤) -(ما) في النسخة (ب).

وجهٍ من الوجوه، فهيهات هيهات لما قالوه، بل لا يمكن معارضته لأحد علىٰ الحقيقة قطعاً، فأما معارضة العرب للقرآن بالقصائد السبع، فنحن نعلم بالضرورة أن شاعراً لو تحدىٰ بشعره، لجاء إنساناً آخر وذكر في مقابلته خطبة؛ فإنها لا تعد معارضة لشعره، وهذا أمر كان معلوماً مقرراً عند العرب، وإذا كان الأمر[١] كما ذكرناه لم يكن إيراد القصائد السبع في مقابلة القرآن معارضة له، فأما خرافات[٢] مسيلمة وهي أيضاً ليست معارضة لأن من حق ما يكون معارضة أن يكون بحيث يمكن أن يدور في خيال العاقل مشابهته للكلام الأول أو قريب[٣] من مشابهته، والكلمات الممكنة عن مسيلمة إنما هي من قبيل الهذيان المُشعر بقلة العقل.

وأما معارضة النضر بن الحارث بأخبار الفرس وابن المقفع وقابوس[٤] وسليمان[٥] المعري، فليس يخفىٰ علىٰ عاقل ركتها وبطلانها.

**السؤال الثامن**: سلمنا أن المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع، ولكن فلمَ قلتم: إنه مع ذلك يكون معجزاً دالاً علىٰ النبوة.

**وبيانه**: أنه لا يمتنع أن يوجد في أهل[٦] الحرفة المعينة من لا يساويه من أهل زمانه، ولهذا فإن بطليموس لما صنف كتابه «المجسطي» فإن أحداً لم يقدر علىٰ معارضته، وهكذا القول في أصحاب الطلسمات العجيبة، فإن أحداً من أهل زمانهم لا يقدر علىٰ معارضتهم، وربما يوجد في البلدة صائغ أو نقاش[٧] أو ديباجي لا يقدر أحد من أهل زمانه علىٰ مثل ما يفعله ولا علىٰ ما يقاربه ويدانيه، ثم إن ذلك لا يدل علىٰ كونه نبياً، فهكذا نقول القرآن وإن لم يقدر أحد علىٰ الإتيان بمثله فإنه لا يدل علىٰ نبوته أيضاً.

---

(١) +(كان الآمر) مكررة في النسخة (ب).
(٢) (خرفات) في النسخة (ب).
(٣) (قربه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (وقال بوس) في النسخة (ب)، (وقايونس) في (ج).
(٥) (سمكس) في النسخة (ب، ج).
(٦) -(أهل) في النسخة (ب).
(٧) (اوحقاع) في النسخة (ب)، (اوكفاش) في (ج).

**وجوابه**: أنَّا لا ننكر أنه قد يوجد في كل زمان من أهل كل حرفة من يكون فائقًا فيها، زائداً على أقرانه في العلم بدقائقها وأسرارها سواء[١] كان في حرفة أو علم ولكن الذي يحسم مواد هذه الشُبهة أنَّا نقول: الإتيان بمثل القرآن ليس يخلو حاله إما أن يكون معتاداً[٢] أو غير معتاد[٣]، فإن كان معتادًا، كان سكون العرب عن معارضته مع بلوغ دواعيهم في التوفر إلى قريب من حد الإلجاء وارتفاع الموانع بالكلية لا بد وأن يكون معجزاً لا محالة، لأنَّا نعلم بالضرورة أن من صنف كتابًا في زماننا هذا ثم افتخر به على أقرانه[٤] وادعى أنه لا يمكن الإتيان بمثله، فإنه يمتنع سكون أهل زمانه عن معارضته، إما بما يماثله أو يقاربه[٥]، وإذا[٦] وجب حصول المعارضة لدفع افتخار ذلك المصنف فلأن يجب لأجل إبطال دعوى النبوة مع أن تلك النبوة كانت مشتملة على بطلان أديانهم ورئاستهم، فحصول المعارضة ها هنا أولى وأحق، ثم لما لم توجد المعارضة وجب أن يكون ذلك من أقوى المعجزات وأبهرها. وأما إن لم يكن الإتيان بمثل القرآن معتاداً، ثبت كونه معجزاً، و[٧]سيأتي لهذا الكلام مزيد تقرير في الإعجاز بمشيئة الله تعالى وعونه.

**السؤال التاسع**: سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على كون القرآن معجزاً ولكن ها هنا ما يوهم أنه ليس كذلك.

**وبيانه**: أنه لو كان القرآن معجزاً لكان لا يخلو[٨] الوجه في إعجازه إما أن يكون لفصاحته أو لأسلوبه أو يكون لمجموعهما أو تكون لعدم[٩] المناقضة فيه أو يكون لتضمنه الإخبار بالعلوم الغيبية أو المنصرمة[١٠] وكل واحد من هذه الأمور يكون

(١) (سوى) في النسخة (ب).
(٢) (معتادٌ) في النسخة (ب).
(٣) -(أو غير معتاد) في النسخة (ب).
(٤) (امراته) في النسخة (ب).
(٥) (بمارقه) في النسخة (ب).
(٦) (واذ) في النسخة (ب).
(٧) (أو) في النسخة (ب).
(٨) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٩) -(لعدم) في النسخة (ب).
(١٠) (للصرفة) في النسخة (ب، ج).

وجهاً في إعجازه -كما سيأتي تقرير إبطالها في كيفية إعجاز القرآن- فبطل القول بكونه معجزاً.

**وجوابه**: أنَّا سنقرر المختار في وجه إعجاز القرآن ونبطل سائر الوجوه التي ذكروها عند الكلام في المعجز وما يتعلق به بمشيئة الله تعالىٰ.

فهذه جملة الأسئلة الواردة علىٰ المقدمة الأولىٰ وهي أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ادعىٰ النبوة وظهر عليه المعجز، وعليها أسئلة كثيرة غير هذه، ولكنها قد دخلت[1] تحت ما ذكرناه، فمن أحاط علماً بها أمكنه الجواب عما يورد عليه من غيرها، ونحن الآن نذكر ما يتوجه علىٰ المقدمة الثانية، وهي أن من ظهر عليه المعجز فهو نبي صادق، ليكمل غرضنا في تقرير دلالة النبوة وبالله التوفيق.

**السؤال العاشر**: هب أنَّا سلمنا لكم أن محمداً صلىٰ الله عليه وآله وسلم قد ادّعىٰ النبوة وظهر عليه المعجز كما قررتم. لكن لا نسلم أن كل من كان بهذه الصفة فهو نبي، بل نقول: ما أنكرتم أن يكون المؤثر في ظهور هذه المعجزات ووجودها أسباب خمسة:

**السبب الأول**: أن يكون المؤثر في وجودها إنما هو التشكلات الفلكية كما يزعمه هؤلاء الفلاسفة، فإن المؤثر عندهم في هذه الأمور الحادثة في عالَمنا[2] هذا إنما هو الأفلاك السماوية، فمن المحتمل[3] أن يحدث تشكلها علىٰ شكل مخصوص ما يقتضي انحراف العادة، فلهذا ظهرت الحوادث العجيبة في العالَم لما زعموه من التشكل.

**السبب الثاني**: **أن** يكون المؤثر في حدوث هذه العجائب أقواماً من الملائكة والجن والشياطين وغرضهم بذلك الإغواء[4] والتلبيس علىٰ الخلق.

(١) (خلت) في النسخة (ب).
(٢) (عالميا) في النسخة (ب).
(٣) (المحتمد) في النسخة (ب).
(٤) (الاغوىٰ) في النسخة (ب، ج).

**السبب الثالث**: أن يكون المؤثر فيها هو النبي بنفسه، لاختصاصه بمزاج مخصوص، فلأجل اختصاصه بذلك المزاج استعد لأن يصدر عنه هذه الخوارق.

**السبب الرابع**: أن يكون المؤثر فيها هو شيء من خواص الأجسام نحو خاصة حجر المغناطيس، فإنه يختص بجذب الحديد دون غيره، ونحو الحجر الذي يسمىٰ باغض الخل[١] فإنك إذا أرسلته في الخل لم يستقر في الإناء وفارقه لا محاله، ونحو الزمرد الفائق فإنه يسيل[٢] عين الأفعىٰ وغير ذلك من الخصائص، فلا يمتنع ظهور المعجز عليه لاختصاصه بخاصية[٣] أثرت في ظهورها.

**السبب الخامس**: أن يكون المؤثر فيها هو الله تعالىٰ ولكن نقول ما فعلها لأجل تصديق هذا المدعي، بل فعلها لا لغرض، أو لغرض لا يعلمه فلا يكون دلالة علىٰ التصديق.

فهذه الاحتمالات الخمسة هي مداخل الاعتراضات المتوجهة في فعل المعجز من أجل التصديق ولا يمكن تمهيد قاعدة النبوة إلا بعد إبطالها، وحينئذ يكمل المقصود إن شاء[٤] الله.

**والكلام علىٰ هذا السؤال يجري علىٰ منهجين:**

**المنهج الأول منهما: عام**: وتقريره: أنَّا قد أوضحنا فيما سبق أن ظهور المعجز قائم مقام التصديق والعلم بما ذكرناه ضروري، واستشهدنا بالمثال العرفي في حق الملك فلا وجه لإعادته، فأما ما ذكروه من هذه الاحتمالات، فهي باطلة[٥] لوجوهٍ ثلاثة:

**الوجه الأول**: أنَّا[٦] لو جوّزنا ما ذكرتموه وهو أن يكون ظهور المعجزات لأجل تلك الأسباب لما آمنا أن يكون السبب في وجود السماوات والأرضين وما في العالَم من المخلوقات والعجائب هو أحد هذه الأسباب التي ادعيتموها، إذ لا فصل بين

(١) (باعص الحد) في النسخة (ب).
(٢) (يسد) في النسخة (ب).
(٣) (يحلصيه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (انشا) في النسخة (ب، ج).
(٥) +(له) في النسخة (ب).
(٦) (اما) في النسخة (ب، ج).

المعجزات وبين سائر المخلوقات، فإذا بطل إسناد المخلوقات في العالَم إلىٰ ما ذكرتموه بطل إسناد المعجزات أيضـًا إليه.

**الوجه الثاني**: أن هذه الوجوه لو كانت محتملة لأن تكون مؤثرة في ظهور المعجزات لذكرتها علماء اليهود والفُرس وغيرهم من مخالفي الملة، لأن[1] من المعلوم بالضرورة استقصاؤهم في ذكر ما يكون مبطلاً لنبوته، فلما لم يذكروا شيئًا من هذه الاحتمالات دل علىٰ فسادها.

**الوجه الثالث**: أنَّا لو ساعدنا إلىٰ تجوّيز هذه الاحتمالات علىٰ فسادها، لوجب إذا كان المدعي للنبوة كاذبـًا لوجب علىٰ الله أن يمنعه منها لئلا يفضي إلىٰ الإضلال بالخلق والتلبيس عليهم، فبطل ما زعموه بهذه الوجوه العامة، وصح أن يقال: إن هذه الأمور وإن كانت مجوّزة في العقل من حيث الإمكان، ولكن لا استبعاد في أن يخلق الله تعالىٰ فينا علمـًا ضروريـًا بأنها غير واقعة، ويكون هذا العلم أصلاً لنا في صحة معرفتنا بصدق أنبياء الله ورسله، وأصلاً للعلم بالفرق بين المُحسن والمُسيء والمستحق وغير المستحق، لأنه لو لم يحصل هذا العلم لأدىٰ إلىٰ بطلان هذه الأمور للتجويز والاحتمال الذي قالوه.

**المنهج الثاني: خاص في إبطال كل واحد من هذه الاحتمالات:**

**[أما السبب الأول: وهو أن يكون المؤثر في وجودها التشكلات الفلكية]**[2]

**فنقول**: أما ما يزعمه الفلاسفة من إضافة هذه الخوارق إلىٰ التشكلات الفلكية[3] فهو باطل، وقد أسلفنا عليهم في بطلان هذه الهذيانات التي زعموها والركاكات التي انتحلوها كلامـًا نفيسـًا، أظهرنا به ضلالتهم وزيغهم عن الحق وجهالتهم، ونخص هذا الموضع بأمور ثلاثة:

---

(١) (لين) في النسخة (ج).

(٢) -( أما السبب الأول: وهو أن يكون المؤثر في وجودها التشكلات الفلكية) في النسخة (ب، ج).

(٣) (القليلة) في النسخة (ب).

**أما أولاً**: فلأن العلم الضروري حاصل بأن محمداً صلىٰ الله عليه وآله[1] وسلم هو الآتي بهذا القرآن والمظهر له، وإذا كان هذا الاحتمال الذي ذكروه من إضافة التشكلات السماوية يدفع هذا العلم وجب أن يكون باطلاً.

**وأما ثانيًا**: فلأن نسبة هذه التشكلات السماوية إلىٰ الكاذب كنسبتها إلىٰ الصادق، فلم يكن ظهورها علىٰ الصادق بأولىٰ من ظهورها علىٰ الكاذب، فإذن لا يقع فرق بين النبي والساحر، وهذا محال.

**وأما ثالثًا**: فلأن إسناد هذه الخوارق إلىٰ الأفلاك السماوية كما زعموا ليس بأحق من إسنادها إلىٰ المواد العنصرية، وإذا كان ما ذكرنا محتملاً بطل تحكمهم بإسنادها إلىٰ الأفلاك السماوية.

**وأما السبب الثاني: وهو إسنادها إلىٰ الجن والشياطين:**

فهو باطل لأمور:

**أما أولاً**: فلأنه لا طريق إلىٰ إثبات الجن والشياطين إلا بالسمع، فإذا[2] كان الأمر هكذا فكيف يمكن الطعن في النبوة مما لا يمكن ثبوته إلا بعد ثبوتها.

**وأما ثانيًا**: فلأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد تحدىٰ الجن والشياطين بالقرآن وادّعىٰ عجزهم عن الإتيان بمثله، فلو كان وجود الخوارق من فعلهم، لكانت دواعيهم متوفرة علىٰ معارضته، لأن من نُسب إلىٰ العجز عن الشيء، وكان قادراً عليه، فإنه لا بد وأن يأتي بذلك الشيء كما قررناه في حال الإنس.

**وأما ثالثًا**: فلأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان ينهىٰ عن متابعة الشياطين ويأمر بلعنهم والبراءة[3] منهم، فلو كان الفاعل لهذه المعجزات هو الجن والشياطين لاستحال منهم نصرته مع أنه يأمر بلعنها والبراءة منهم.

---

(١) -(وآله) في النسخة (ج). (٢) (واذا) في النسخة (ب).

(٣) (والبراه) في النسخة (ب، ج).

**وأما السبب الثالث: وهو أن يكون المؤثر في هذه الخوارق هو النبي** عَلَيْهِ السَّلَامُ **لاختصاصه بمزاج مخصوص**: فهذا فاسد، لأن المعجزات علىٰ نوعين:

**أحدهما**: لا يقدر عليه إلا الله، وهذا نحو إحياء الموتىٰ وإبراء الأكمه والأبرص، فهذا وأمثاله يستحيل إضافته إلىٰ قدرة النبي.

**وثانيهما**: ما يقدر علىٰ جنسه القادر بالقدرة، وهذا نحو فلق البحر، وقلع الصخور، ورد الشمس من مغربها، وهذه وإن كانت من جنس مقدورنا لكنه يستحيل إضافتها إلينا لأن الواحد منَّا لا يفعل الفعل إلا بمماسة لمحل ما يوجد فيه، ذلك الفعل، فلما كانت هذه الأفعال موجودة من غير مماسة، دل ذلك علىٰ استحالة تعليقها بالقادرين بالقدرة، ووجبت إضافتها إلىٰ الله تعالىٰ.

**وأما السبب الرابع: وهو أن المؤثر في وجود هذه المعجزات خواص في الأجسام وأمزجته**(١) **كما يقال في خواص هذه الأحجار**: فهذا فاسد أيضاً، لأن أمثال هذه الأشياء وإن كانت مكتوبة في الكتب؛ مقولة علىٰ أفواه الناس إلا أن من جربها وخبرها ربما يعلم كذب الناس فيها، وأيضاً فإثباتنا(٢) هذه الأمور العظيمة علىٰ مثل هذه الأصول الموهمة والقواعد الضعيفة(٣) خطأ وضلالة.

**السبب الخامس: وهو أن المؤثر في هذه المعجزات هو الله تعالىٰ لكنه إنما فعلها لا لغرض أصلاً، أو لغرض لا يعلمه**: وإذا كان الأمر هكذا لم تكن دالة علىٰ صدق من ظهرت عليه، إذ ليس الغرض من فعلها هو التصديق، بل الغرض شيء آخر كما قررناه، وهذا الاحتمال فاسد علىٰ مذهبنا، لأن عندنا أن الله تعالىٰ حكيم لا يفعل شيء من القبائح ولا يجوز عليه التلبيس، وإذا كان الأمر كما قلناه، لم يجز أن يفعل الله المعجز لا لغرض، لأنه يكون عبثاً، والعبث قبيح، ولا يفعله لغرض لا يعلمه، لأنه يوهم صدق من ظهر عليه، فلو جوّزنا أن يفعل المعجز لغرض عن

---

(١) (وأمرحه) في النسخة (ب، ج). (٢) (فاسا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الظعيفة) في النسخة (ب، ج).

التصديـق، لجاز أن يظهـر المعجز علىٰ الكذابين، والغرض به شـيءٌ آخر، فيكون موهمـًا لصدقهم، ولا شك أن تصديق الكاذب قبيح، والله لا يفعله.

**فحصـل مـن مجموع ما ذكرناه ها هنا** أنه لا يصح دفـع هذا الاحتمال إلا بتقرير قواعد الحكمة كما أوضحناه.

**نعم** هذا الاحتمال يلزم الأشعرية، لا خلاص لهم منه عمر الدهر، لأن الخلاص عـن عهدته إنمـا يكون بالرد إلىٰ الحكمة، وتقرير قاعدتها كما هو مذهبنا، فأما هم: فلما لم يقولوا بالحكمة ونقضوا قواعدها وأبطلوها، فلا جرم توجه عليهم، ولزومه لهم من وجهين:

**الوجـه الأول**: هو أن الله لا يقبـح منه قبيح، وإذا كان الأمر هكذا عندهم جاز أن يكون مُظهراً للمعجز علىٰ الكذابين اعتماداً علىٰ أن مثل هذا لا يقبح منه.

**الوجـه الثاني**: هو أن من مذهبهم أن إظهـار المُعجز لغير تصديق من ظهر عليه، جائز كما حكيناه عنهم، وإذا كان الأمر هكذا عندهم، جاز أن يكون مُظهراً للمعجز علىٰ الكذابين، والغرض به شيء آخر غير(١) التصديق، وعلىٰ هذا لا يكون فرق بين النبي والساحر.

**فظهـر بما حققنـاه** بطلان هـذه الاحتمالات وفسـادها وصـح أن الله تعالىٰ هو المتولـي لإظهار(٢) المعجـزات، ولا غرض له في إظهارهـا إلا تصديق أنبيائه، لأن إظهارهـا لغير ذلك يكون تلبيسـًا وتعميـة، وهذا يناقض الحكمـة ويبطلها، وبالله التوفيق.



---

(١) (عن) في النسخة (ب).

(٢) (لاظها) في النسخة (ب).

# الفصل الثاني
# في ذكر الشُبه الواردة على النبوة والانفصال عنها

**اعلم** أن للبراهمة وغيرهم ممن ينكر النبوات شُبهـًا ركيكة وشُبههم نوعان:

**أحدهما**: يمنع من القول بالنبوة مطلقـًا.

**وثانيهما**: يمنع من القول بنبوة محمد صلىٰ الله عليه وآله وسلم.

ونحن نورد ما يتعلق بكلا النوعين، ونجيب عنه بمشيئة الله.

**أما النوع الأول: وهوما يمنع من القول بالنبوة مطلقـًا:**

فقد تمسكت البراهمة فيه بشُبهٍ:

**الشبهة الأولي**: قولهم الخلق لا يجب عليهم متابعة المدعي للرسالة والانقياد لأمره إلا بعد أن يعلموا صدقه، ولا يتمكنون من العلم بصدقه إلا بعد العلم بحدوث العالَم وإثبات الصانع، وإثبات عالِميته، وكونه عالِمـًا بالمعلومات كلها وإثبات حكمته واستحالة الجسمية والعرضية وتوابعهما عليه، وأنه لا يُظهر المعجزة علىٰ كذاب وكل هذه تحصيلها عسير، وحل الشُبه عنها صعب لا يمكن إلا بعد زمان طويل، وحينئذٍ لا يمكن الرسول إلزام المدعو قبول قوله، لأن للمدعو أن يقول إني ما فرغت عن تحصيل هذه المسائل، ثم متىٰ عاد عليه الرسول بالدعوة عاد المدعو إلىٰ[1] الاعتذار، ويقول[2] إن نظري في هذه الأصول ما حصل ولا تم، وإذا كان الأمر كما قلناه لزم ألا يتمكن الرسول من إلزام المدعو دعوته، وهذا يوجب بطلان نبوة الأنبياء، وبعثتهم إلىٰ الخلق.

**والجواب**: أن دلالة الإسلام ظاهرة، والعلم بالصانع وصفاته وما يجوز عليه

---

(١) -(إلىٰ) في النسخة (ب). (٢) (ويقو) في النسخة (ب).

وما يستحيل تحصيله[1] في مدة يسيرة بأهون السعي ومدته[2]، فلا يكون للمدعو[3] عذر في تركه، لأنَّا نعلم حصوله علىٰ سهولة وقرب، فأما الخوض في تفاصيل هذه المسائل، وحل الشُبهة والشكوك[4] عنها فذلك من شأن العلماء، وذلك مما لا يحتاج إليه في معرفة صحة النبوة.

**فثبت بما ذكرنا** أن معرفة صحة النبوة لا تكون متوقفة[5] علىٰ العلم[6] بتفاصيل هذه المسائل والإحاطة بدقائقها والاشتمال علىٰ جميع أسرارها، وإنما نقف علىٰ ما ذكرناه، فهو حاصل علىٰ القرآن لا محالة.

**الشبهة الثانية**: وهي المشهورة للبراهمة:

**وتقريرها**: هو أن العقل عماد الأمور ومدارها، وهو إمام الأشياء ومعيارها، وكل شيء مردود إليه، ومقرر عليه، فما وافقه عمل عليه، وما خالفه وجب رده، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه.

**فنقول**: ليس يخلو[7] حال الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إما أن يأتوا بما يوافقه أو يخالفه.

**فإن أتوا بما يوافقه** ففيه غنية عما أتوا به، فعلىٰ هذا لا يكون في بعثتهم فائدة.

**وإن أتوا بمخالفته**[8] وجب ردهم، لأن العقل لا يمكن مخالفته، فإذن بعثة الرسل لا تخلو[9] عن هاتين الحالتين، وكل واحدة منهما باطلة، فيجب القول ببطلان البعثة، كما قلناه.

**والجواب**: أن الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ما جاءوا إلا بما يوافق العقول ويلائمها في كل ما أتوا به.

---

(١) (تحصيل) في النسخة (ب، ج).
(٢) (ومد به) في النسخة (ب).
(٣) (المدعو) في النسخة (ب، ج).
(٤) (والسلوك) في النسخة (ب).
(٥) (متوقفًا) في النسخة (ب، ج).
(٦) (علمنا بعلم) في النسخة (ب).
(٧) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٨) (بمخالفه) في النسخة (ب، ج).
(٩) (تخلوا) في النسخة (ب).

**قوله**: «إذا أتوا بما يوافقها ففيه غنية عنهم».

**قلنا**: هذا فاسد، فإن العقول لما كانت قاصرة عن الإحاطة بحُسن بعض الأشياء وقبح بعضها، ولم يمكنها الاطلاع علىٰ الأسرار الغيبية والأمور الصالحة[1] في المحسنات والمقبحات، وكان الله تعالىٰ هو المحيط بعلمها والمستولي علىٰ دقائقها وتفاصيلها، فلا جرم أرسل الله الرسل من أجل التنبيه علىٰ تلك المصالح، والتحذير عن تلك المفاسد، فلهذا[2] كانت بعثة الرسل من أجل تعليم حُسن ما لا طريق للعقل إلىٰ معرفة حُسنه، وتعليم قبح ما لا طريق للعقل إلىٰ معرفة قبحه، ولهذا وجب القضاء بحُسن بعثتهم لهذا الوجه.

**الشبهة الثالثة**: قالوا: لو حسنت البعثة بحُسن التكليف، لكن التكليف قبيح، فيجب أن تكون البعثة قبيحة.

**وإنما قلنا**: «إنه لو حَسُنت البعثة لحَسُن التكليف»، فلأن البعثة لا تنفك عن التكليف بحال، لأن البعثة مشتملة علىٰ الحث[3] [علىٰ][4] فعل[5] الواجبات والكف عن المقبحات.

**وإنما قلنا**: «إن التكليف قبيح»، فلأن التكليف لا يخلو إما أن يكون لمن المعلوم من حاله الإيمان، أو لمن المعلوم من حاله الكفر.

**فإن كان لمن المعلوم من حاله الإيمان**: فالإيمان واجب الحصول لا محالة، وما كان واجب الحصول استحال التكليف به.

**وإن كان التكليف لمن المعلوم من حاله الكفر**: كان التكليف بالإيمان محال لأن خلاف المعلوم محال لا يمكن حصوله، فإذا بطل أن تكون البعثة حسنة، وجب أن تكون قبيحة، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (الصالحيه) في النسخة (ب).
(٢) (فلهاذا) في النسخة (ب).
(٣) (اليعث) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(علىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٥) (فعلا) في النسخة (ب).

**والجواب**: أن النبوة لا تنفك عن التكليف، لكن لمَ قلتم أن التكليف محال.

**قولهم**: لأن[١] التكليف ليس يخلو[٢] حاله إما أن يكون لمن المعلوم من حاله الكفر أو لمن المعلوم من حاله الإيمان، وكلاهما محال.

**قلنا**: هذا بناء علىٰ أن خلاف معلوم الله تعالىٰ محال، وأن العلم موجب لمعلومه، وقد قررنا فيما سبق فساد هذين الأصلين، فلا وجه لتكريره.

**الشبهة الرابعة**: قولهم: إن من جملة ما أتىٰ به الأنبياء وبعث به الرسل أفعال مستخفة وأمور تناقض المروءة، وهذا نحو حلق الرأس والسعي والهرولة ونحو الركوع والسجود، وغير ذلك من الأفعال التي ينكرها العقل، وما أنكره العقل[٣] كان قبيحًا، فيلزم أن تكون البعثة قبيحة.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأن هذا لا يلزم علىٰ مذهبنا، لأن عندنا أن الله حكيم لا يفعل شيئًا من القبائح، فإذا تعبدنا بمثل هذه الأفعال وجب القطع بحسنها، وأن له فيها أغراضًا حكيمة[٤]، وإنما يلزم الأشعرية لأن عندهم أن الله يكلف بما لا فائدة فيه ولا غرض، ويكون حسنًا من جهته.

**وأما ثانيًا**: فلأنَّا نقول: هل تقبح إذا لم يكن فيها غرض أو إذا كان فيها غرض؟

**فإن كان الأول**: فهو حق، ولا نزاع في قبحه، ولا نقول به، وهو مسلم، وأيضًا فإنَّا نقول: فمن أين لكم أنه لا غرض لله تعالىٰ في هذه الأفعال، وما أنكرتم أن يكون فيها أغراض؟ استأثر الله بعلمها، ومصالح[٥] لا يطلع عليها إلا هو.

**وإن كان الثاني**: فهو خطأ، فمن أين لكم أن كل ما كان فيه غرض فهو قبيح [كما][٦] زعموه.

---

(١) (لمن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (يخلوا) في النسخة (ب).
(٣) -( وما أنكره العقل) في النسخة (ج).
(٤) (حكمية) في النسخة (ب).
(٥) (وما صالح) في النسخة (ب)، (وملصالح) في (ج).
(٦) -(كما) في النسخة (ب، ج).

**الشبهة الخامسة**: إذا كان لا يمكن تصديق الأنبياء إلا بإظهار المعجزة، ولا يمكن الفصل بين المعجزة والشعوذة، لأنه ما من معجزة إلا ويمكن الإتيان بمثلها[١] بطريق الحيلة وخفة اليد والشعوذة، وإذا كان لا يمكن الفصل بينهما لم يمكن الفرق بين النبي والساحر، فلا يؤمن في كل رسول ونبي أن يكون ساحراً ومشعوذاً، فيجب القضاء بقبح البعثة، بجواز أن يكون المبعوث ساحراً.

**والجواب**: أن الفرق بين المعجز والشعوذة يمكن معرفته بوجوه:

**أما أولاً**: فلأن المعجز من جهة الله تعالىٰ أو فى الحكم من جهته، وليس هكذا[٢] الحيلة والشعوذة، فإنها من جهة المحتال والمشعوذ.

**وأما ثانياً**: فلأن الشعوذة يمكن تعلمها والإتيان بمثلها بخلاف المعجزة.

**وأما ثالثاً**: فلأن الحيلة والشعوذة تقع المشاركة فيها بخلاف المعجزة.

**وأما رابعاً**: فلأن الحيلة إنما يمكن تحصيلها بآلات وأدوات بحيث لو فقد واحد من تلك الآلات لم يمكن وجودها، وهذا لا يتأتىٰ في المعجز، وأنه يحصل بغير آلة.

**وأما خامساً**: فلأن المشعوذ والمحتال إنما ينفذ حيلته علىٰ من لا يكون له خبرة بتلك الصناعة ولا دراية[٣] بها، وليس هذا حال المُعجز، فإنه يرد باهراً للعقول، ومُبطلاً لجميع الحيل، وحاصلاً علىٰ وجه لا يمكن بلوغه، ولا الإتيان بمثله كما في قلب العصا حية، وإبراء الأكمه، والأبرص، وإخراج[٤] اليد البيضاء وغير ذلك من سائر المعجزات.

فهذه الشُبه[٥] أقوىٰ ما يوردونه في إبطال النبوات وردها.

---

(١) (بمثله) في النسخة (ب، ج).
(٢) (هكذىٰ) في النسخة (ب).
(٣) (درية) في النسخة (ب، ج).
(٤) (واخرج) في النسخة (ب).
(٥) (الشبهة) في النسخة (ب).

**النوع الثاني في ذكر الشُّبه الوارد على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على الخصوص:**

**واعلم** أن الشُّبه الواردة على نبوته[١] صلى الله عليه وآله وسلم، منها عقلية ومنها سمعية ومنها مركبة من الأمرين، فهذه ضروب ثلاثة، نذكر ما في كل واحد منها بمشيئة الله.

**الضرب الأول منها: عقلية**: وحاصلها: هو أن نبوته تقتضي نسخ شرع من قبله، والنسخ محال، فالقول بصحة نبوته محال أيضاً.

**وإنما قلنا**: «إن القول: بصحة نبوته تقتضي نسخ شرع من قبله»، فلأن المعلوم ضرورة من دينه أن شريعته ناسخة لما قبلها من الشرائع.

**وإنما قلنا**: «إن النسخ محال»، فلأن من نهى عن شيء بعد ما أمر به أو أمر به بعد ما نهى عنه كان ذلك من أجل أنه بدا له من قبحه ما كان خافياً عنه، أو من حسنه ما كان مستوراً عنه، وهذا محال في حق الله تعالى.

**فثبت بما ذكرنا** أن القول بصحة شريعته يفضي إلى المحال كما قلناه، فيجب أن يكون محالاً.

**والجواب**: أنَّا لا نسلم أن النسخ يلزمه البدالة[٢] كما قلتم.

**بل نقول**: إنه لا يمتنع أن يقال: إن الله تعالى كان عالِماً بأن ذلك الفعل يكون مصلحة[٣] متى كان واقعاً في ذلك الوقت، وأنه يصير مفسدة متى خرج عن ذلك الوقت، وإذا كان الأمر كما حققناه، بطل قولهم إن النسخ يقتضي القبح، وكانت نبوته صحيحة.

**الضرب الثاني: منها سمعية:**

---

(١) (نبوة محمد) في النسخة (ج).

(٢) (البدا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (مصالحه) في النسخة (ب).

وذلك أن اليهود ادعوا النقل المتواتر عن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أن شريعته لا تصير منسوخة أبداً، وأنه خاتم المرسلين، قالوا: وقد توافقنا علىٰ صحة نبوة موسىٰ والقطع بكون صادقاً، فوجب أن يكون هذا الخبر حقاً، ويلزم من كونه حقاً بطلان نبوة محمد صلىٰ الله عليه[١] وسلم.

**لا يقال:** إنَّا لا نعترف إلا بموسىٰ الذي أخبر عن وجوده وعن نبوة محمد صلىٰ الله عليه[٢] وسلم، وإذا كان الطريق إلىٰ معرفته ووجوده إنما هو نبوة محمد صلىٰ الله عليه وآله وسلم، استحال أن يجعل قول موسىٰ قادحاً في نبوة محمد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

**لأنَّا نقول:** هذا فاسد، فإنَّا لا نجعل نبوة محمد صلىٰ الله عليه وآله وسلم[٣]؛ أصلاً للعلم بوجود موسىٰ ومعرفة نبوته وصدقه، بل إنما عرفنا ذلك بالتواتر من غير حاجة بنا في معرفة صدق موسىٰ ونبوته إلىٰ إخبار محمد عنه، ولو جاز القدح في التواتر بمحمد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فهذا منتهىٰ تقرير احتجاجهم بهذا الخبر.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً:** فلأن هذا من كذب اليهود، لأن هذا الخبر لو كان متواتراً كما زعموه، لوجب أن نعلمه كما علموه، كما نقوله في سائر الأمور المعلومة بالتواتر كالبلدان والملوك، فلما لم يحصل لنا العلم به، دل علىٰ فساد ما ادعوه من التواتر فيه.

**وأما ثانياً:** فإن قول موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إنما صار حجة لظهور العلم الدال علىٰ صدقه وهو المعجز، وقد بينا ظهور المعجزة علىٰ محمد ﷺ[٤]، فليس القدح في نبوة أحدهما بأولىٰ من العكس، اللهم إلا أن نقول: إنه لم يظهر علىٰ نبينا معجزة كما تقدم في[٥] شُبهتهم[٦]، لكنا قد قررنا ظهور المعجزة عليه بما فيه مقنع وكفاية.

---

(١) +(وآله) في النسخة (ج).
(٢) +(وآله) في النسخة (ج).
(٣) -(وآله وسلم) في النسخة (ب).
(٤) -(وسلم) في النسخة (ب).
(٥) -(في) في النسخة (ب).
(٦) (بهتهم) في النسخة (ب).

**الضرب الثالث: مركبة من العقل والشرع:**

**وتقريرها**: هو أنه لو كلف نبياً بدعاء الخلق إلىٰ دينه بالأدلة القاطعة لكنه لم يفعل ذلك، فيجب القضاء ببطلان[١] [نبوته][٢].

**وإنما قلنا**: «إنه لو كان نبياً لدعا الخلق إلىٰ معرفة دينه بالأدلة القاطعة»، فلأن الطريق إلىٰ معرفة الدين الحق إما أن يكون بالدليل القاطع أو بغيره. وباطل أن يكون معرفته بغيره، لأن ما عداه ليس إلا التقليد، والتقليد ليس طريقاً، لأن المحق كما يدعو إلىٰ متابعة نفسه، فالمبطل يدعوا إلىٰ ذلك أيضاً -كما قررناه فيما سلف- فلولا الدليل لم تكن متابعة البعض أولىٰ من متابعة الباقي، ولما عرفنا بطلان هذا، ثبت أنه لا طريق إلىٰ معرفة دينه إلا بالأدلة القاطعة، ولا شك أن النبي لا يدعو إلا إلىٰ الحق[٣]، فيجب ألا يدعو إلا بواسطة الدليل، فهذا دليل عقلي.

**وإنما قلنا**: «إنه ما دعا الخلق إلىٰ معرفة دينه بالأدلة»، فلأن صحة دينه متوقفة علىٰ إثبات الصانع وإثبات القادرية[٤] والعالِمية له، وبيان كونه تعالىٰ حكيماً وتنزيهه عن مشابهة الممكنات، وبيان وجه الإعجاز في المعجز، وكيفية دلالته علىٰ صدق من ظهر عليه، وفي كل واحد من هذه الأصول شكوك[٥] كثيرة وأسئلة عظيمة، ثم إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما تكلم في تفاصيل شيء من هذه المسائل ولا رتب أدلتها، ولا أجاب عن الشُبه الواردة عليها، والعلم بكونه لم يتكلم في شيء من هذه المسائل ضروري من دينه، وهذا [دليل][٦] سمعي أيضاً.

**فلهذا قلنا**: إن هذا الضرب مركب من العقل والشرع جميعاً.

**والجواب**: قولهم: «إنه لو كان نبياً لدعا الخلق إلىٰ معرفة دينه بالأدلة».

**قلنا**: لا نزاع في هذا ومنكره معاند[٧]، فإن القرآن كله يجيب -وبالبينة- علىٰ

---

(١) (ببطلانه) في النسخة (ج).
(٢) -(نبوته) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الحلق) في النسخة (ب، ج).
(٤) (بالقادربه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (سلوك) في النسخة (ب، ج).
(٦) -(دليل) في النسخة (ب، ج).
(٧) (معناد) في النسخة (ب)، (معتايد) في (ج).

هذه الأصول، ومشتمل على أدلة إثبات الصانع، والنبوة، وإثبات المعاد الآخروي، وتقرير الوعد والوعيد، فهذه الأصول الخمسة من قواعد الدين قد اشتمل القرآن عليها، ولنذكر ما ورد في القرآن تنبيهاً عليها.

**فالقاعدة الأولى**: إثبات الصانع، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [إلى قوله[1]] ﴿وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، إلى آخرها.

**والقاعدة الثانية**: إثبات النبوة: وقد أشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، إلى آخرها.

**والقاعدة الثالثة**: إثبات المعاد الآخروي، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ﴾ [الإسراء: ٥١]، وغيرها.

**القاعدة الرابعة**[2]: إثبات الوعد، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ﴾ [البقرة: ٢٥].

**القاعدة الخامسة**: إثبات الوعيد وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]، وفي آية أخرى ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤]، وغير ذلك مما ورد في القرآن من التنبيه على هذه القواعد، والرد على منكري المعاد الآخروي.

**فكيف يقال**: إنه ما دعا الخلق إلى معرفة دينه بالأدلة القاطعة، فقد وضح مما مهدنا أنه دعا[3] إلى معرفة هذه القواعد بالأدلة الواضحة بما بيناه، فهذه جملة الكلام في الشُبه الواردة على النبوة، وبالله التوفيق.



(١) - [إلى قوله] في النسخة (ب، ج). (٢) - (الرابعة) في النسخة (ب).
(٣) (داع) في النسخة (ب، ج).

# الفصل الثالث
# في جواز إظهار الكرامات[1]
# على الأولياء والصالحين

وقبل الخوض في تحرير الدلالة نذكر **تحقيق الخلاف**.

**فنقول**: ذهب جماهير المعتزلة: إلىٰ أنه يمتنع إظهار الخوارق علىٰ الأولياء والصالحين، **وزعموا** أنه يبطل دلالة المعجز. وزعمت الإمامية: أن ظهورها علىٰ الأئمة واجب لاعتقادهم أنهم معلمون الشريعة كتعليم الأنبياء، فلا بد من تصديقهم بالمعجزات. وذهب الشيخ أبو الحسين والمحققون من الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب «النهاية» وغيرهم إلىٰ جواز ظهورها عليهم.

**وهذا هو المختار**، وهو الذي ذهب إليه أئمة الزيدية ومن تابعهم من علماء الدين.

**واعلم** بأن نقض العادة بظهور الخوارق يكون علىٰ وجهين:

**أحدهما**: أن يكون ظهورها تصديقاً لدعوىٰ مدعي، وهذا هو الذي نريده بظهور المعجزة تصديقاً لدعوىٰ النبوة، وقد قررناه فيما سبق.

**وثانيهما**: أن يكون ظهورها من غير أن يكون تصديقاً لدعوىٰ، وهذا هو الذي نُريده بإظهار الكرامة علىٰ ولي أو إمام.

**والمعتمد** لنا في جواز ظهورها علىٰ من ذكرناه هو أن الخلاف إما أن يكون في جوازها أو في وقوعها، وإن كان واقعاً في جوازها: فالذي يدل عليه هو أنه لا مانع في العقل من جواز ظهورها عليهم، فيجب القطع به.

**وإنما قلنا**: «إنه لا مانع في العقل يمنع من إظهارها عليهم»، فلأنه لا مانع يعقل إلا ما ذكروه في شُبههم من كونه مبطلاً لدلالة المعجز، وقادحاً فيه، وسنجيب عن

---

(١) (الكرمات) في النسخة (ب).

شكوكهم ونبطلها بعون الله تعالىٰ، وإذا كان لا مانع في العقل منه وجب القطع بجوازه، وهذا هو المطلوب. **فثبت** القول بالجواز.

وأما إن كان الخلاف في وقوعها، **فالذي يدل عليه وجوه ثلاثة:**

**الوجه الأول**: ما كان من الخوارق وحصولها في حق مريم عَلَيْهَاٱلسَّلَامُ، والمعلوم أنها ما كانت نبية.

**أما أُولىٰ** [هذه الخوارق][(١)]: فمجيء جبريل إليها، ويشهد له قوله تعالىٰ: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ١٧﴾ [مريم: ١٧].

**وأما ثانيًا**: فصيرورتها حاملًا من غير ذكر، ويشهد له قوله تعالىٰ: ﴿فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٣].

**وأما ثالثًا**: فما كان من سقوط الرطب الحسي من الشجرة لها.

فهذه الأمور كلها جارية علىٰ مخالفة العادة وخارقة لها.

**الوجه الثاني**: ما كان من ظهور الخوارق علىٰ «أصحاب الكهف»، والأمر فيه ظاهر، وهو بقاؤهم[(٢)] المدة الطويلة مع السلامة من التغير، أمر خارق للعادة، كما حكىٰ الله عنهم بقوله: ﴿وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُواْ تِسْعًا ٢٥﴾ [الكهف: ٢٥]، وكل هذا من خوارق العادات كما قلناه.

**الوجه الثالث**: ما كان من أمير[(٣)] المؤمنين في قصة خيبر من حمله للباب[(٤)] وذلك أمر خارق للعادة[(٥)]، وغير ذلك من الكرامات التي حصلت للأئمة وسائر الأولياء التي لا يمكن إنكارها.

(١) -(هذه الخوارق) في النسخة (ب، ج). (٢) (بقاهم) في النسخة (ب، ج).
(٣) (امر) في النسخة (ب). (٤) (حنين مرحمله اللياب) في النسخة (ب، ج).
(٥) سيأتي تخريج هذه الكرامة في السفر الرابع في باب الإمامة، في صفات وخصائص الإمام علىٰ كرم الله وجه.

**فثبت بما ذكرنا** جواز ظهورها عليهم ووقوعها في حقهم بما قررناه.

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها وهي ثلاثة:**

**السؤال الأول**: قولهم: إن هذه الخوارق التي حصلت في حق مريم عَلَيْهَا ٱلسَّلَامُ، إنما كانت معجزة لزكريا عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولهذا[1] قال: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ [آل عمران: ٣٧]، وهذا يدل على أن ظهورها إنما كان معجزة له، فيبطل جعلها كرامة لها كما زعمتم.

**وجوابه من وجوه:**

**أما أولاً**: فلأن زكريا لم يكن عالِماً بهذه الكرامات، ولهذا قال: ﴿يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧][2]، فظاهر الآية مُشعر بأن زكريا ما كان عالِماً بتلك الأشياء، وإذا كان غير عالِم بها استحال جعلها معجزة في حقه.

**وأما ثانياً**: فهو أن الله تعالى ذكر هذه الخوارق في شأن مريم، ولم يذكر زكريا في أثناء القصة، ولو كانت معجزةً له لوجب ذكره فيها، ووجه دلالتها على نبوته[3]، فلما لم يذكره دل على أن حصولها إنما كان من أجل مريم لا غير.

**وأما ثالثاً**: فلأنَّا لو جوّزنا ألا يكون المعجز معجزاً لمن ظهر عليه، بل يكون لشخص آخر غيره، لجاز أن يقال: إن المعجز الذي ظهر على موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ما كان معجزاً له، بل هو معجز لشخص آخر غيره، وهكذا القول في سائر الأنبياء، فبطل ما قالوه، وصح أن الخوارق كانت لمريم، وهذا هو الذي نريده.

**السؤال الثاني**: قولهم: إن الخوارق التي كانت في حق أصحاب الكهف، إنما كانت معجزة لغيرهم من الأنبياء، وإذا كان هذا محتملاً، بطل قولكم إنها كانت كرامة لهم.

---

(١) (ولها) في النسخة (ب)، (ولذا) في (ج). (٢) (انا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (بيوته) في النسخة (ب)، (ثبوته) في (ج).

**وجوابه من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأنهم لم يكونوا أنبياء، ولا كان فيهم نبي فيقال إن هذه الخوارق كانت معجزة له كما زعموه.

**وأما ثانيًا**: فلأن بقائهم[١] تلك المدة الطويلة لو كان معجزة لنبي آخر، لذكره في أثناء القصة، وذكر وجه دلالته علىٰ نبوته، لأن ذكر الدليل من غير ذكر وجه دلالته لا فائدة فيه، فلما لم يذكره الله تعالىٰ دل علىٰ أنهم هم المخصوصون بهذه الكرامة، وفي هذا ما نريده.

**السؤال الثالث**: قولهم: لعل ظهور هذه الكرامات إنما كان إرهاصًا وتمهيداً لنبوة نبي يأتي من بعد، لأن مثل هذا يجوز في حق الأنبياء، ولهذا تدل[٢] أمور خوارق للعادة قبل نبوة نبينا، إرهاصًا لنبوته، وإذا كان هذا جائز، بطل أن يكون كرامة لهم كما قلتموه.

**وجوابه من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأن معنىٰ الإرهاص هو أن يخص[٣] الرسول قبل رسالته بالكرامات، لأن معناه ظهورها علىٰ[٤] غيره، فمثل ما زعموه لا يكون إرهاصًا.

**وأما ثانيًا**: فلأنه لو جاز ما ذكروه، لجوّزنا في كل معجزٍ ظهر علىٰ نبي أن يكون ظهوره عليه إرهاصًا لنبوة نبي آخر غيره، وهذا يسد باب معرفة النبوة، وهو باطل، ففسد ما زعموه.

**واحتج المنكرون لإظهار الكرامات بشُبهٍ:**

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: دلالة المعجز علىٰ ما يدل عليه بطريق الإبانة والتخصيص ونعني **بالإبانة**: أنه يجب ظهوره علىٰ النبي عند جوازه، فباين غيره من سائر

---

(١) (بقاهم) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بدب) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يحصر) في النسخة (ب).
(٤) (حل) في النسخة (ب، ج).

الأدلـة كدلالـة الفعل المحكم علىٰ علم فاعله، فإنه قـد يكون عالِمـًا ولا يظهر منه فعل محكم.

**ونعنـي بالتخصيص**: أنه إذا كبر وصار معتاداً لـم يكن دالاً بخلاف دلالة الفعل المحكم علىٰ العلم، فإنه يدل عليه سواء كثر الفعل أو قل.

**فـإذا ثبـت هذا قلنا**: كمـا وجب ظهور الفعـل المعجز علىٰ النبـي؛ كونه جائزاً، فهكذا نقول: لو جـاز ظهور المعجزة(١) علىٰ الأولياء لوجب ظهورها عليهم، فلما لم يكن ظهورها واجبًا عليهم، وجب ألا يكون جائزاً، وهذا هو مرادنا.

**والجواب عن هذا من وجهين:**

**أمـا أولاً**: فلأنّـا نقول: ولِمَ قلتم إنه لما وجب ظهـور الخوارق عند كونها جائزة علـىٰ الأنبيـاء، وجب أن يكون ذلك في حق الأولياء، فهذه منكم دعوىٰ، ولا بد من تصحيحها بالدلالة.

**وأمـا ثانيـًا**: فلأن الفـرق بينهما ظاهر، وهو أنه إنما يجـب ظهورها علىٰ الأنبياء عند جوازها، لأن الله تعالىٰ كلفنا العلم بصدقهم، ولا طريق لنا إلىٰ العلم بصدقهم إلا ظهـور المعجـزة عليهم، فلا جرم وجب ظهـوره عليهم. فأمـا الأولياء فإن الله تعالـىٰ ما كلفنا العلـم بصدقهم، ولا أوجب علينا معرفـة ولايتهم، فلهذا لـم يجب ظهور الكرامة عليهم كما زعموه.

**الشبهة الثانية**: قولهم: معنىٰ وصفنا للإنسان بأنه رسول الله ليس هو أن الله حمّله أداء الرسـالة إلىٰ الخلق، لأنه قد حمّل العلماء أداء العلم إلىٰ الناس، وليسوا رسلاً لله تعالىٰ، وليس معناه أن الله تعالىٰ كلمه من غير واسـطة، فإن الملك هو الواسـطة وليـس معنـاه هو أن الشـرع لا يُعـرف إلا من جهتـه، لأن الملائكة هم رسـل الله، وليسـوا هكذا، فإذا بطلت هذه الأمور لـم يبقَ إلا أن يكون معنىٰ الإنسـان رسـولاً

(١) (المعجز) في النسخة (ج).

لله تعالىٰ هو أنه ظهر عليه المعجز، وإذا كان الأمر هكذا فلو جوّزنا ظهور الكرامة علىٰ الأولياء لزم أحد محالين إما أن يكونوا رسلاً لله تعالىٰ وهو باطل، وإما أن لا يكونوا رسلاً مع ظهور المعجزة عليهم فيكون مناقضة، فليس إلا أنه لا يجوز ظهور المعجزة عليهم.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأن معنىٰ كون الإنسان رسولاً يجب أن يرجع به إلىٰ نفس الرسالة لأنه مشتق منها لا من ظهور المعجز عليه، ولهذا فإنَّا لو فرضنا من خلا[1] شهد بنبوته[2] لبعض الأنبياء، لحكمنا بأنه رسول، وإن لم يظهر عليه معجز ولو فرضنا المعجز ظاهراً علىٰ شخص ولم يكلف أداء[3] الرسالة، لم يوصف بكونه رسولاً لله، فبَانَ بما ذكرناه أن مقتضىٰ الوضع هو إطلاق اسم الرسول علىٰ كل من حمّله الله الرسالة إلىٰ الناس، ولكن اختصر في العُرف بمن كلّفه الله أداء الرسالة إلىٰ خلقه من غير واسطة آدمي، وقد دخل فيما ذكرنا أنبياء بني آدم والملائكة، وخرج عن هذا سائر العلماء.

**وأما ثانياً**: فلأن العقلاء متفقون علىٰ أن المعجز هو دليل الرسالة وعلمٌ عليها، فلو كان المرجع بالرسالة إليه لزم كون الشيء دليلاً علىٰ نفسه، وهذا محال.

**الشبهة الثالثة**: لو حَسُن ظهور الخوارق علىٰ الأولياء والصالحين لكان ذلك تنفيراً عن الأنبياء، لأنه قد شاركهم في ظهورها من لا يجب طاعته، وهذا يهون موقعهم في النفوس، ويحط من مقدارهم، ولهذا فإن الرئيس إذا قام في وجه كل من دخل عليه هان قيامه لمن يستحق القيام ولم يعتد به.

**والجواب**: أنَّا لا نسلم أن هذا يقتضي التنفير علىٰ الأنبياء ويسقط حقهم، وكيف يقال هذا؟ مع أن الولي[4] وجميع الصالحين إنما[5] ظهرت عليهم هذه الكرامات

---

(١) (فرضنا مرحلا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بلوبه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ايرا) في النسخة (ب).
(٤) (المولىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٥) (اما) في النسخة (ب)، (ما) في (ج).

لاعترافهم بأنها طاعة النبي ومتابعته في كل قليل وكثير، ومن المعلوم أن الملك إذا أكرم خدم وزيره لأجل خدمتهم للوزير فإن ذلك يكون مبالغة في تعظيم حال الوزير.

**فثبت بما ذكرنا** أن تعظيم الأولياء وإكرامهم لا يكون تنفيراً عن الأنبياء، بل يكون تعظيماً لشأنهم كما قلناه.

**لا يقال**: إن الله تعالىٰ إذا أكرم الأولياء بإظهار الخوارق عليهم كما أكرم الأنبياء بإظهارها عليهم أيضاً، اقتضىٰ ذلك التسوية بين الأنبياء والأولياء، وهذا محال.

**لأنَّا نقول**: إن الله قد خص(١) الأنبياء بأنواع من التشريفات، وذلك نحو إرسال الملائكة إليهم، وتبليغ الوحي، وإيجاب طاعتهم علىٰ من عداهم، وكل هذا مما يزيل التسوية بينهم وبين غيرهم.

**الشبهة الرابعة**: لو جاز ظهور المعجزة علىٰ صالح إكراماً له لوجب إظهارها علىٰ كل صالح إكراماً له أيضاً، إذ ليس عدد أولىٰ بالجواز من عدد آخر، وفي ذلك خروجاً عن أن يكون ناقضة للعادة وبطلان كونها دالة علىٰ النبوة، وهذا محال.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولاً**: فلأنَّا لو جوّزنا ظهور الخوارق علىٰ الأولياء والصالحين إلا أنَّا لا نجوّز ظهورها(٢) إلىٰ حد بحيث يصير انخراق العادة عادة.

**وأما ثانياً**: فلأنكم تجوّزون ظهور المعجزات علىٰ الأنبياء ثم لا تجوّزون أن ينتهي ظهورها عليهم إلىٰ حيث يصير انخراق(٣) العادة عادة، فهكذا فيما نحن فيه.

**الشبهة الخامسة**: لو جاز ظهور المعجزة علىٰ غير النبي لقطعنا بأنه يجوز إظهارها لغرض غير التصديق في الرسالة، ولو جوّزنا ذلك لم يقطع عند ظهورها علىٰ الرسول أن الغرض بظهورها التصديق له، بل الغرض شيء آخر، وهذا يسد

(١) (خصص) في النسخة (ب، ج).
(٢) (اسهل) في النسخة (ب)، (ايبهل ها) في (ج).
(٣) (ايحوارق) في النسخة (ج).

علينا الاستدلال بالمعجز على الصدق، ويبطل العلم بصحة النبوة، وهذا محال.

**والجـواب**: أنه لا نـزاع[1] في وجوب ظهور الخوارق عقيـب دعوىٰ النبوة، وأن ظهورها لا يكون إلا لأجل التصديق لتلك الدعوىٰ، وإذا كان الأمر كما قلناه ها هنا لم يلزم احتمال إظهار المعجزة لغرض آخر غير[2] التصديق من غير دعوىٰ احتمال إظهار المعجزة لغرض آخر غير التصديق عقيب الدعوىٰ لظهور الفرق بينهما، فلا يلزم ما ذكروه.

**الشـبهة السادسـة**: لو جاز ظهور المعجزة علىٰ الرجـل الصالح، لوجب العمل بمقتضىٰ شـهادته وحدها، لكن الشـريعة منعت من العمل بقول الشـاهد الواحد، فوجب امتناع ظهور المعجزة علىٰ الصالحين.

**والجواب عن ما ذكروه من أوجه ثلاثة:**

**أمـا أولاً**: فلأنَّا لا نقطع بشـهادة الراجـل الواحد بعينه، لاحتمـال ألا يكون من أصحاب الكرامات.

**وأمـا ثانيـًا**: فبتقدير كوننـا نعلمه بعينه، فإنـه لا يلزم من ظهـور الكرامات عليه صدقه في الشـهادة، لاحتمـال أن يكون كاذبـًا فيهـا، وأن كذبه فيهـا صغيرة، فلهذا منعنا من شهادة الواحد علىٰ انفراده.

**وأما ثالثـًا**: فبتقدير حصول العلم بمقتضىٰ شـهادته، ليس يسـتبعد أن يتعبدنا الله بشـهادة الشـاهدين، وأن يكون له في ذلك سـر ومصلحة[3] لا نعلمه، كما تعبدنا في كثير من المواضع بالتعبدات التي لا نعلمها ولا نهتدي إليها.

**الشـبهة السـابعة**: لو جاز ظهور المعجزة علىٰ الأولياء والصالحين لما أمكننا[4] القطع باسـتمرار العادات ولا اسـتقرار شـيء منها لاحتمال انقلابهـا عن مجاريها

---

(١) (والجواب: أن الإجماع) في النسخة (ج). (٢) (عن) في النسخة (ب).
(٣) (ومصالحة) في النسخة (ب). (٤) (امركسا) في النسخة (ب).

لكرامة أحد من الأولياء، فيلزم علىٰ هذا ألا نقطع باستمرار الخيال، وأن يجوز انتثار الكواكب وسقوط السماء واسوداد الشمس والقمر، وهذا يجر إلىٰ السفطسة(١) ويبطل ما حققناه(٢) من العلوم الضرورية، وقد أدىٰ إلىٰ هذا القول بإظهار الكرامات، فيجب القطع(٣) أن يكون باطلاً.

**والجواب عن هذا من أوجه:**

**أما أولاً**: فلأن هذا متوجه عليهم أيضًا لأن العلم باستمرار العادات إذا كان متوقفًا علىٰ قولهم علىٰ العلم بامتناع إظهار الكرامات علىٰ الأولياء وهو لا يحصل إلا بالنظر والاستدلال، فيلزم في كل من لم يعلم تلك الأدلة ألا يكون عالِمًا باستمرار هذه العادات(٤)، ويجب في الصبيان والعوام ألا يكونوا عالِمين باستمرار هذه الأمور، وهذا محال.

**[وأما ثانيًا]**(٥): فيلزم أيضًا قبل مبعث النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ألا يقطع باستمرار هذه الأمور العادية، لأن في تلك الحالة يجوز بعثة الرسل وإظهار الخوارق عليهم، فيجوز تغييرها لأجلهم.

**وأما ثالثًا**: فيلزم في زماننا هذا ألا نقطع باستمرار هذه الأمور العادية إذا قدّرنا عدم الخبر، بقوله: **{لا نبي بعدي}**(٦) لأنه يجوز بعثة نبي يكون بغيرها عما هي معجزته، فما لزمنا في جواز إظهار الكرامات فهو لازم لكم في إظهار المعجزات علىٰ الأنبياء، فما أجبتم عنه فهو جوابنا.

---

(١) (السقطة) في النسخة (ب)، (السفطسطه) في (ج). (٢) (بحققناه) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(القطع) في النسخة (ج). (٤) (العادبات) في النسخة (ب).

(٥) -(وأما ثانيًا) في النسخة (ب، ج).

(٦) جزء من حديث، أخرجه البخاري (٣٤٥٥)، مسلم (٢٨٨٩)، والترمذي (٢٣١٧) و(٢٣٧٩) من طريق أيوب السختياني، ومسلم (٢٨٨٩)، وابن ماجه (١٠) و(٣٩٥٢) من طريق قتادة بن دعامة، كلاهما عن أبي قلابة عبد الله بن زيد الجرمي، به. ولم يخرج أحدٌ منهم الحديث بتمامه كما هو عند المصنف. وهو في مسند أحمد (٢٢٣٩٤) بتمامه، وصحيح ابن حبان (٦٧١٤) و(٧٢٣٨)، سنن أبي داود (٤٢٥٢).

**وأمـا رابعـًا**: فنقطع بجـواز تغير هذه الأمور العادية عـن مجاريها[١] لما ذكرناه، ولكن لا استبعاد في أن يخلق الله فينا علمـًا ضروريـًا بأن هذا الأمر الجائز ما وقع، فلهـذا قطعنا باسـتمرارها وثبوتهـا، ويكون هذا العلـم أصلاً في تقرير هـذه العلوم الضرورية وثبوتها كما قررناه في الكلام في النبوة.

فأمـا مـا تزعمه الإمامية من وجوب إظهار المُعجزة علىٰ الأئمة فسـيأتي الكلام عليهم، ونُبطل مقالتهم في الإمامة.

**فثبت بما ذكرنا** جواز إظهار الكرامات علىٰ الأولياء والصالحين، وبالله التوفيق.

**وافق الفراغ من تحرير[٢] هذا الكتاب المبارك[٣] ثاني وعشرين**
**من شهر المحرم الحرام، من شهور سنة[٤] عشرين بعد الألف[٥].**

**وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وسلم.**
**آمين آمين يا كريم[٦]**

**تم الجزء الثالث من كتاب الشامل بمنّه وعونه وكرمه،**
**ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[٧].**



---

(١) (مجازايها) في النسخة (ب)، (مجارتها) في (ج).
(٢) (رير) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(المبارك) في النسخة (ج).
(٤) (سنت) في النسخة (ب).
(٥) (وافق الفراغ من تحرير هذا الكتاب وقت العصر من يوم الجمعة لأربعة أيام خلت من شـهر شـعبان سنة تسع وستين وألف) في النسخة (ج).
(٦) -( وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وآله وسلم. آمين آمين يا كريم) في النسخة (ج).
(٧) + بالهامـش ( ويتلـوه ... البـاب الخامـس في بيـان حقائق المعجز وذكر شـروطه. بلـغ مقابلته علىٰ الأم المنقول منها، ولم يكن فيها كل الصحة، وكان ... ذلك في ضحىٰ يوم التلو لعله غرة شهر ربيع الآخر سنة سبعين وألف سنة من هجرته صلىٰ الله عليه وآله وسلم تسليمـًا كثيراً طيبـًا. لعلي عبد الهادي لطف الله به، وختم له بالحسنىٰ، وغفر له ولوالديه، ولجميع المسلمين.) في النسخة (ج).

# فهرس المحتويات


القول في إثبات الوحدانية للقديم تعالىٰ وتنزيه ذاته عن الاثنينية واتخاذ الشركاء .......... ٧

الفائدة الأولىٰ: في معنىٰ وصفنا لله تعالىٰ بأنه واحد .......... ٧

الفائدة الثانية: في بيان متعلق العلم بأنه واحد لا ثاني له .......... ٨

الفصل الأول في إقامة الدلالة علىٰ أن الله واحد لا ثاني له يشاركه في الألوهية .......... ١٢

القسم الأول: أن يثبتوا لله تعالىٰ شريكـًا يوافقه في بعض صفاته .......... ١٢

القسم الثاني: أن يكون حاصلاً على جميع أوصاف الكمال كالقديم .......... ١٢

الطرف الأول: في إيراد الأدلة المعتمدة على أنه لا ثاني لله تعالى يشاركه في الإلهية .......... ١٢

المسلك الأول: دلالة التمانع .......... ١٣

المسلك الثاني: .......... ١٨

المسلك الثالث: الدلائل السمعية .......... ١٩

الطرف الثاني: في ذكر الدلائل الإقناعية الفاسدة على الوحدانية .......... ١٩

الطريق الأول .......... ٢٠

الطريق الثاني .......... ٢١

الطريق الثالث .......... ٢٣

الطريق الرابع .......... ٢٤

الفصل الثاني فيما يجب تحصيله من علوم التوحيد .......... ٢٦

الفصل الثالث في كيفية تحصيل العلم بهذه الأصول .......... ٢٩

المرتبة الأولىٰ .......... ٢٩

المرتبة الثانية .......... ٢٩

المرتبة الثالثة .......... ٢٩

المرتبة الرابعة .......... ٣٠

المرتبة الخامسة .......... ٣٠

**الباب الرابع في الأوصاف اللفظية والأسماء الاشتقاقية الجارية علىٰ ذات الله تعالىٰ** ....... ٣٣
البحث الأول: في ذكر خلاف الناس في الاسم والمسمىٰ ........................ ٣٣
البحث الثاني: في كيفية إجراء الأسماء والصفات علىٰ ذاته ..................... ٣٦
الفصل الأول في تقسيم أسماء الله تعالىٰ ........................................ ٣٨
التقسيم الأول: باعتبارها في أنفسها إلىٰ حقيقية وغير حقيقية ..................... ٣٨
التقسيم الثاني: باعتبار إطلاقها إلىٰ ما يجوز إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ، وإلىٰ ما لا يجوز إطلاقه عليه .................................................. ٣٨
التقسيم الثالث: باعتبار معانيها: إلىٰ ما يكون معناه راجعًا إلىٰ الإثبات، وإلىٰ ما يكون معناه راجعًا إلىٰ السلب .................................................. ٣٩
التقسيم الرابع: باعتبار فائدتها: إلىٰ ما يفيد فائدة ذاتية، وإلىٰ ما فائدته فعلية ....... ٣٩
التقسيم الخامس: باعتبار لفظها: إلىٰ ما يكون فيه نوع من المبالغة وإلىٰ ما لا يكون فيه مبالغة .................................................. ٣٩
الفصل الثاني في كيفية رجوعها إلىٰ ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والسلبية ............ ٤١
القسم الأول: ما يكون راجعًا إلىٰ ذاته تعالىٰ .................................. ٤١
القسم الثاني: فيما يكون راجعًا إلىٰ صفاته الذاتية ............................. ٤٢
القسم الثالث: فيما يكون راجعًا إلىٰ صفاته الفعلية ............................. ٤٥
القسم الرابع: فيما يكون راجعًا إلىٰ صفاته السلبية ............................. ٤٥
الفصل الثالث في بيان هذه الأسماء هل هي محصورة أم لا؟ ....................... ٤٧
الفصل الرابع في أن ذاته المخصوصة هل يمكن أن يكون لها اسم علىٰ الخصوص أم لا؟ ٥٠
المطلب الأول: في إمكان ذلك .................................................. ٥٠
المطلب الثاني: وقوع ذلك وتعيينه .............................................. ٥١
**الفن الثالث من علوم هذا الكتاب**
**في تقرير الدلائل العلمية علىٰ الأفعال الحكمية والتروك المصلحية** ٥٥
البحث الأول: في تفسير لفظ العدل وبيان معناه ................................. ٥٨
المجرىٰ الأول: في اللغة ........................................................ ٥٨
المجرىٰ الثاني ................................................................. ٥٩
المجرىٰ الثالث ................................................................ ٦٠
البحث الثاني: في فائدة وصفنا لله تعالىٰ بأنه حكيم: ............................ ٦١

البحث الثالث: في تقسيم علوم الحكمة: ........ ٦٢
التقسيم الأول: باعتبارها في أنفسها إلىٰ نوعين: نفي وإثبات ........ ٦٢
التقسيم الثاني: باعتبار وجوهها ........ ٦٢
التقسيم الثالث: باعتبار اختلاف الناس فيها ........ ٦٣
**الباب الأول في التحسينات والتقبيحات العقلية** ........ ٦٥
الفصل الأول في بيان ماهيات هذه الأمور التي هي القبيح والحُسن والواجب والمندوب والمكروه والمباح والظلم ........ ٦٨
أولها: القبيح ........ ٦٨
ثانيها: الحسن ........ ٦٩
ثالثها: الواجب ........ ٧٠
رابعها: المندوب ........ ٧١
خامسها: المكروه ........ ٧١
سادسها: المباح ........ ٧٢
سابعها: الظلم ........ ٧٣
الفصل الثاني في تقسيم هذه الأحكام ........ ٧٦
التقسيم الأول: باعتبار هذه الأحكام في أنفسها ........ ٧٦
التقسيم الثاني: باعتبار ما يستحق عليها ........ ٧٧
التقسيم الثالث: باعتبار إضافتها إلى الله تعالى ........ ٧٨
النوع الثاني: ما لا يجوز إضافته إلى الله تعالى من هذه الأحكام. ........ ٧٨
التقسيم الرابع: باعتبار إضافة هذه الأحكام إلينا ........ ٨٠
التقسيم الخامس: باعتبار طرقها الدالة عليها ........ ٨٣
الفصل الثالث في إقامة الدلالة علىٰ ثبوت هذه الأحكام العقلية ........ ٨٥
المقام الأول: في بيان هذه المقبحات والمحسنات والواجبات إنما قبحت وحسنت ووجبت لوجوهٍ عائدة إليها ........ ٨٦
المسلك الأول: الدوران ........ ٨٧
المسلك الثاني: السبر والتقسيم: ........ ٨٨
المسلك الثالث: ذكره الشيخ أبو الحسين في أجوبة المسائل المجربات .. ٩٠
تنبيه ........ ٩٣

المقام الثاني: في أن العقل هو مستند هذه الأحكام دون الشرع: ............ ٩٤
المقام الثالث: في بيان أنها معلومة بفطرة العقل وغريزته دون نظره وفكرته: . ٩٨
المطلب الأول: في بطلان كون هذه القضايا علوماً نظرية: ............ ٩٩
المطلب الثاني: في إفساد ما زعموا إسناد هذه القضايا إليه من الشهرة والإلف والعادة ............ ١٠٢
المطلب الثالث: في بطلان تطرق الغلط إلى هذه القضايا: ............ ١٠٥
المقام الرابع: في بيان الإلزامات المتوجهة عليهم على القول بأن العلم بهذه القضايا من جهة الشرع ............ ١١١
الفصل الرابع في ذكر الشُبه التي يتمسكون بها ............ ١١٤
فالنوع الأول: يتعلق به جملةً ............ ١١٤
الشبهة الأولى ............ ١١٤
الشبهة الثانية ............ ١١٥
الشبهة الثالثة ............ ١١٨
النوع الثاني: فيما يتعلقون به على جهة التفصيل ............ ١١٩
الشبهة الأولى: الكذب ............ ١١٩
الشبهة الثانية: الظلم ............ ١٢٠
الشبهة الثالثة: تكليف ما لا يطاق ............ ١٢٠
الشبهة الرابعة: العبث ............ ١٢١
**الباب الثاني في إقامة الدلالة علىٰ حكمة الله تعالىٰ** ............ ١٢٣
الفصل الأول في تقرير قاعدة الحكمة ............ ١٢٤
المقام الأول: في الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ............ ١٢٤
المقام الثاني: في إقامة الدلالة على أنه تعالى لا يخل بما هو واجب في الحكمة ١٢٨
المقام الثالث: في الدلالة على أن أفعاله كلها حسنة ............ ١٢٩
الفصل الثاني في ذكر مطاعنهم العقلية ............ ١٣٠
الشبهة الأولى ............ ١٣٠
الشبهة الثانية ............ ١٣١
الشبهة الثالثة ............ ١٣٣

الشبهة الرابعة ........ ١٣٤
الشبهة الخامسة ........ ١٣٧
الفصل الثالث في ذكر مطاعنهم السمعية ........ ١٣٩
البحث الأول: في بيان ما يستعمل فيه لفظ الضلال ........ ١٤٠
البحث الثاني: في بيان ما يستعمل فيه لفظ الهدى ........ ١٤٢
النوع الأول: الآيات التي يذكر فيها الضلال ........ ١٤٦
المنهج الأول منهما: جملي ........ ١٤٧
المقام الأول منهما: جدلي ........ ١٤٧
المقام الثاني: برهاني نظري ........ ١٤٧
المنهج الثاني: من جهة التفصيل ........ ١٤٨
النوع الثاني: الآيات التي يذكر فيها الطبع والختم والغشاوة والغل والحجاب والسد ........ ١٥٤
المنهج الثاني: من حيث التفصيل ........ ١٥٥
المسلك الأول: اعتمده صاحب «الكشاف» ........ ١٥٥
المسلك الثاني ........ ١٥٦
المسلك الثالث ........ ١٥٧
المسلك الرابع ........ ١٥٧
المسلك الخامس ........ ١٥٨
النوع الثالث: الآيات التي نذكر فيها الفتنة والإغفال والتزيين ونفي التطهر، وإضافة ذلك إلى الله تعالى ........ ١٥٩
المنهج الأول منهما: جملي ........ ١٥٩
المنهج الثاني: من حيث التفصيل ........ ١٦٣
النوع الرابع: الآيات التي نذكر فيها نفي الهداية ........ ١٦٢
المنهج الأول ........ ١٦٣
المنهج الثاني: من حيث التفصيل ........ ١٦٣
المسلك الأول: ذكره بعض المتكلمين ........ ١٦٣
المسلك الثاني: ذكره صاحب «الكشاف» ........ ١٦٤
تمام تقرير دلالة الحكمة بإيراد الإلزامات المتوجهة عليهم ........ ١٦٤

**الباب الثالث في الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة** ........ ١٦٧
القسم الأول: فيما يتعلق بالحكمة ........ ١٦٧
الفصل الأول في بطلان مذهبهم ........ ١٦٩
المنهج الثاني ........ ١٧١
الفصل الثاني في ذكر شُبههم والانفصال عنها ........ ١٧٧
الشبهة الأولىٰ ........ ١٧٧
الجواب عن هذه الشبهة ........ ١٧٨
الطريق الثاني: وهي التي عوّل عليها أكثر الشيوخ أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم ........ ١٧٨
الجواب الأول ........ ١٧٩
الاعتراض علىٰ ما ذكروه ........ ١٨٠
الوجه الأول: باعتبار السؤال في نفسه ........ ١٨٠
الوجه الثاني: باعتبار الجواب في نفسه ........ ١٨١
الوجه الثالث: باعتبار المجيب في نفسه ........ ١٨١
الوجه الرابع: باعتبار السائل في نفسه ........ ١٨٢
والعجب من هؤلاء الجماهير وشيوخ الكلام ........ ١٨٢
الجواب الثاني: ما ذكره الشيخ أبو هاشم ........ ١٨٣
الاعتراض علىٰ ما ذكره ........ ١٨٣
الجواب الثالث: حكىٰ صاحب «المعتمد» عن بعض المتكلمين ........ ١٨٤
الاعتراض علىٰ هذا الجواب ما حققه الشيخ أبو الحسين ........ ١٨٥
الجواب الرابع: وهو المختار عندنا علىٰ طريقة الشيوخ ........ ١٨٦
الجواب الخامس: وهو المختار عندنا في جواب هذه الشبهة ........ ١٨٧
المقام الأول ........ ١٨٧
المقام الثاني ........ ١٨٨
الشبهة الثانية: قولهم القبيح في الأصل موضوع للدلالة علىٰ جهل فاعله وحاجته .. ١٨٩
الجواب عما ذكروه من وجهين ........ ١٨٩
الشبهة الثالثة ........ ١٩٠
الجواب ........ ١٩٠

الشبهة الرابعة ........................................ ١٩٠

الجواب ........................................ ١٩٠

الشبهة الخامسة ........................................ ١٩١

الجواب ........................................ ١٩١

**القول في أن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلاف معلومه وخبره:** ........................................ ١٩٢

الفصل الأول في ذكر الدلالة علىٰ ما قلناه وهو أن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلاف معلومه .. ١٩٣

المسلك الأول ........................................ ١٩٣

المسلك الثاني ........................................ ١٩٣

المسلك الثالث ........................................ ١٩٤

المسلك الرابع ........................................ ١٩٥

الفصل الثاني في ذكر شبهاتهم والانفصال عنها ........................................ ١٩٦

الشبهة الأولىٰ ........................................ ١٩٦

الجواب ........................................ ١٩٦

الاعتراض علىٰ ما قالوه ........................................ ١٩٧

الجواب الثاني: ما ذكره الشيخ أبو هاشم ........................................ ١٩٨

الاعتراض علىٰ ما قاله؛ ما حققه الشيخ أبو الحسين ........................................ ١٩٩

الجواب الثالث: جواب شيوخ البغداديين ........................................ ١٩٩

الاعتراض علىٰ ما قالوه ........................................ ٢٠٠

الجواب الرابع: وهو المختار عندنا ........................................ ٢٠١

الشبهة الثالثة ........................................ ٢٠٢

الجواب ........................................ ٢٠٢

**القول في أن الله تعالىٰ غير خالق لأفعال العباد، وأنهم هم الموجدون لها** ........................................ ٢٠٣

البحث الأول: في ذكر حقيقة الفعل ........................................ ٢٠٣

التعريف الثاني: ذكره الخوارزمي ........................................ ٢٠٤

التعريف الثالث: ذكره قاضي القضاة ........................................ ٢٠٤

البحث الثاني: في تقسيم الأفعال ........................................ ٢٠٥

التقسيم الأول: باعتبارها في أنفسها ........................................ ٢٠٥،

التقسيم الثاني: باعتبار حاجته إلىٰ القدرة واستغنائه عنها ........................................ ٢٠٦

التقسيم الثالث: باعتبار ما يستحق عليه ........ ٢٠٦
البحث الثالث: فيما يختص محل النزاع وذكر الخلاف ........ ٢٠٧
الفصل الأول في إبانة القول علىٰ أنّا محدثون لأفعالنا وتصرفاتنا ........ ٢٠٩
المقام الأول: وهو دعوىٰ الضرورة في كوننا محدثين لها وفاعلين ........ ٢٠٩
الاستظهار الأول ........ ٢٠٩
الاستظهار الثاني ........ ٢١٠
الاستظهار الثالث ........ ٢١٠
الاستظهار الرابع ........ ٢١١
الاستظهار الخامس ........ ٢١١
السؤال الأول ........ ٢١٢
وجوابه ........ ٢١٢
السؤال الثاني ........ ٢١٤
وجوابه ........ ٢١٤
السؤال الثالث ........ ٢١٥
وجوابه ........ ٢١٥
السؤال الرابع ........ ٢١٥
وجوابه ........ ٢١٦
السؤال الخامس ........ ٢١٦
وجوابه ........ ٢١٧
المقام الثاني: وهو دعوىٰ النظر والاستدلال ........ ٢١٨
المسلك الأول ........ ٢١٨
المسلك الثاني ........ ٢٢١
المسلك الثالث ........ ٢٢٢
المسلك الرابع ........ ٢٢٢
المسلك الخامس ........ ٢٢٣
المسلك السادس: التمسك بالأدلة النقلية ........ ٢٢٣
الفصل الثاني في ذكر الإلزامات المتوجهة عليهم ........ ٢٢٦
الإلزام الأول ........ ٢٢٦
الإلزام الثاني ........ ٢٢٧
الإلزام الثالث ........ ٢٣٦

المخلص الأول: وهو المحكي عن عبد الملك الجويني.......... ٢٢٩
المخلص الثاني: ذكره صاحب «النهاية» .......... ٢٣١
المخلص الثالث: ذكره الشيخ أبو حامد الغزالي .......... ٢٣٢
الإلزام الرابع .......... ٢٣٦
الإلزام الخامس .......... ٢٣٦
الإلزام السادس .......... ٢٣٦
الإلزام السابع .......... ٢٣٧
الإلزام الثامن.......... ٢٣٧
الإلزام التاسع .......... ٢٣٧
الإلزام العاشر .......... ٢٣٨
الافحام الأول: يحكىٰ عن الشيخ أبي الهذيل .......... ٢٣٩
الإفحام الثاني: يُحكىٰ عن الشيخ أبي علي الجبائي .......... ٢٤٠
الافحام الثالث: يحكىٰ عن أبي إسحاق النَّظام.......... ٢٤١
الافحام الرابع: يحكىٰ عن ثمامة بن الأشرس.......... ٢٤٢
الافحام الخامس: يحكىٰ عن أمير المؤمنين الهادي عليه السلام.......... ٢٤٢
الفصل الثالث في ذكر شُبههم والانفصال عنها .......... ٢٤٤
المقام الأول: أنَّا نقول: إن هذا الاستدلال الذي قررتموه علىٰ استحالة فاعلية العبد
هو فاسد الوضع، فيجب رده. .......... ٢٤٥
المقام الثاني .......... ٢٤٦
المسلك الأول .......... ٢٤٦
المسلك الثاني.......... ٢٤٧
المسلك الثالث .......... ٢٥١
النوع الثاني: ما يتعلقون به من جهة الأدلة العقلية علىٰ استحالة كون الواحد منَّا محدثـاً
لأفعاله وموجداً لها.......... ٢٥٢
الشبهة الأولىٰ.......... ٢٥٢
الجواب.......... ٢٥٢
الشبهة الثانية .......... ٢٥٣
الجواب.......... ٢٥٣

الشبهة الثالثة ........ ٢٥٤
الجواب ........ ٢٥٤
الشبهة الرابعة ........ ٢٥٤
الجواب ........ ٢٥٥
الشبهة الخامسة ........ ٢٥٥
الجواب ........ ٢٥٥
الشبهة السادسة ........ ٢٥٦
الجواب ........ ٢٥٦
النوع الثالث: ما يتعلقون به من جهة الأدلة النقلية على أن الله تعالىٰ هو المتولي لإيجاد هذه الأفعال وخالق لها ........ ٢٥٦
الجواب ........ ٢٥٨
أما المنهج الأول: من حيث الإجمال ........ ٢٥٨
المنهج الثاني: من حيث التفصيل ........ ٢٥٩
النوع الرابع: في ذكر متعلقهم بالكسب ........ ٢٥٩
المقالة الأولىٰ: مقالة المتقدمين من المجبرة، وهم الجهمية ........ ٢٥٩
المقالة الثانية: مقالة المتأخرين منهم ........ ٢٦٠
المقام الأول: في بيان كون الكسب غير معقول في نفسه ........ ٢٦١
المسلك الأول ........ ٢٦١
المسلك الثاني ........ ٢٦٢
المسلك الثالث ........ ٢٦٣
المقام الثاني: في بطلان ما جعلوه دلالةً علىٰ معقول الكسب ........ ٢٦٤
الوجه الأول: فيما جعلوه طريقاً إلىٰ معقول حقيقة الكسب من جهة التحديد ........ ٢٦٤
الوجه الثاني: ما يجعلونه طريقاً إلىٰ معرفة الكسب من جهة الدلالة ........ ٢٦٦
المقام الثالث: في بيان أن الكسب لو كان معقولاً في نفسه لكان عاطلاً بالدلالة ........ ٢٦٨
المقالة الثالثة: وهي مذهب الذين آبقوا عن الكسب ........ ٢٧٠
الفريق الأول ........ ٢٧٠
الفريق الثاني ........ ٢٧١
المقالة الرابعة: مذهب صاحب «النهاية» ........ ٢٧٢

الفصل الرابع في ذكر الأفعال المتولدة ........ ٢٧٥
المرتبة الأولىٰ........ ٢٧٥
المرتبة الثانية........ ٢٧٥
المرتبة الثالثة........ ٢٧٥
المرتبة الرابعة........ ٢٧٧
البحث الأول: في الدلالة علىٰ أن هذه الأفعال المتولّدة من فعلنا وأنها متعلقة بقدرنا ٢٧٨
الطريق الأول ........ ٢٧٨
الطريق الثاني ........ ٢٧٩
البحث الثاني: في ذكر شُبههم والانفصال عنها........ ٢٨١
الشبهة الأولىٰ........ ٢٨١
الجواب........ ٢٨١
الشبهة الثانية ........ ٢٨٢
والجواب ........ ٢٨٢
الشبهة الثالثة ........ ٢٨٣
الجواب........ ٢٨٤
الشبهة الرابعة ........ ٢٨٤
الجواب........ ٢٨٤
الشبهة الخامسة ........ ٢٨٥
الجواب........ ٢٨٥
تنبيه........ ٢٨٥
وأما المقدمة الثانية........ ٢٨٨
الفائدة الأولىٰ: في حقيقة التكليف وحسنه ........ ٢٩٠
التعريف الثاني: ذكره قاضي القضاة في تعليق «المحيط» ........ ٢٩٠
التعريف الثالث ........ ٢٩١
الفائدة الثانية: في ذكر شرائط التكليف ........ ٢٩٢
الوجه الأول: منها ما يرجع إلىٰ المكلِف الحكيم ........ ٢٩٣
الوجه الثاني: ما يرجع إلىٰ العاقل المكلَف........ ٢٩٣
الوجه الثالث: ما يرجع إلىٰ الفعل المكلف به........ ٢٩٣
الفائدة الثالثة: في ثمرة التكليف ........ ٢٩٤

الفصل الأول في حُسن تكليف من المعلوم من حاله الكفر ........ ٢٩٥
البحث الأول: في إقامة الدلالة علىٰ كون هذا التكليف حسناً ........ ٢٩٥
المنهج الأول منها: جملي........ ٢٩٥
المنهج الثاني: من حيث التفصيل ........ ٢٩٥
المسلك الأول........ ٢٩٥
المسلك الثاني........ ٢٩٧
المسلك الثالث ........ ٢٩٨
البحث الثاني: في ذكر الأسئلة التي يوردونها والانفصال عنها ........ ٢٩٩
الفصل الثاني في حُسن التبقية والاحترام لبعض المكلفين ........ ٣٠٤
الصورة الأولىٰ........ ٣٠٤
الصورة الثانية ........ ٣٠٤
الصورة الثالثة........ ٣٠٥
الصورة الرابعة ........ ٣٠٥
الصورة الخامسة ........ ٣٠٦
الصورة السادسة ........ ٣٠٦
الفصل الثالث في الآلام النازلة من جهة الله تعالىٰ ........ ٣٠٨
البحث الأول: في حكاية أقاويل الفرق........ ٣٠٨
البحث الثاني: في بطلان مقالتهم ........ ٣٠٩
المسلك الأول منهما من حيث الإجمال........ ٣٠٩
المسلك الثاني: من حيث التفصيل........ ٣١٠
المسألة الأولىٰ: في بيان الوجوه التي يحسُن الإيلام من الله تعالىٰ لأجلها........ ٣١١
الوجه الأول: أن يكون مفعولاً علىٰ جهة الاستحقاق ........ ٣١١
الحالة الأولىٰ ........ ٣١١
الحالة الثانية ........ ٣١١
الوجه الثاني: في حسن إنزال الألم من الله تعالىٰ من أجل الاعتبار ولاستصلاح الخلق ٣١١
المسألة الثانية: في ذكر الوجوه التي يتعذر فعل الألم لأجلها من جهة الله........ ٣١٢
الوجه الأول ........ ٣١٢
الوجه الثاني ........ ٣١٣

الوجه الثالث ........ ٣١٤
الوجه الرابع ........ ٣١٤
المسألة الثالثة: في كيفية الإيلام من جهة الله تعالىٰ ........ ٣١٥
**القول فيما ننفيه عن الله تعالىٰ وغيرنا يثبته.** ........ ٣١٧
الفصل الأول في إقامة الدلالة علىٰ بطلان قولهم بالإيجاب في القدرة ........ ٣١٩
المسلك الأول ........ ٣١٩
المسلك الثاني ........ ٣٢٠
المسلك الثالث: الاستدلال بالسمع ........ ٣٢١
الفصل الثاني في ذكر شُبههم والانفصال عنها ........ ٣٢٥
الشبهة الأولىٰ ........ ٣٢٥
الجواب ........ ٣٢٥
الشبهة الثانية ........ ٣٢٦
الجواب ........ ٣٢٦
الشبهة الثالثة ........ ٣٢٦
الجواب ........ ٣٢٦
الشبهة الرابعة ........ ٣٢٧
الجواب ........ ٣٢٧
الشبهة الخامسة ........ ٣٢٧
الجواب ........ ٣٢٧
**القول فيما نقضي بوجوبه علىٰ الله تعالىٰ وغيرنا ينفيه** ........ ٣٢٩
الفصل الأول في اللطف وتوابعه ........ ٣٣٠
البحث الأول: عن تقسيماته ........ ٣٣٠
التقسيم الأول: باعتباره في نفسه ........ ٣٣٠
التقسيم الثاني: باعتبار فاعله ........ ٣٣١
التقسيم الثالث: باعتبار ما هو لطف فيه ........ ٣٣١
التقسيم الرابع: باعتبار وقته ........ ٣٣٢
التقسيم الخامس: باعتبار وقوعه ........ ٣٣٢
التقسيم السادس: باعتبار فائدته ومنفعته ........ ٣٣٢

البحث الثاني: في شروطه ........ ٣٣٣
الشرط الأول: أن يكون موجوداً ........ ٣٣٣
الشرط الثاني: أن يكون في نفسه حسناً ........ ٣٣٤
الشرط الثالث: أن يكون المكلف عالِماً به ........ ٣٣٤
الشرط الرابع: ألا يخرج المكلف عن حد الاختيار ويلجئه إلىٰ فعل الواجب وترك القبيح ........ ٣٣٤
الشرط الخامس: أن يثبت له حظ التقريب من فعل الطاعة ........ ٣٣٤
البحث الثالث: في إقامة الدلالة علىٰ كونه واجباً ........ ٣٣٥
المسلك الأول ........ ٣٣٥
المسلك الثاني ........ ٣٣٥
المسلك الثالث ........ ٣٣٦
الفصل الثاني في العوض وتوابعه ........ ٣٣٧
المسألة الأولىٰ: في ذكر الأسباب الموجبة للعوض علىٰ الله ........ ٣٣٧
النوع الثاني: أن الألم حاصلاً من جهة الله تعالىٰ لكنه ينتقل إليه وانتقاله إليه علىٰ وجوه أربعة ........ ٣٣٩
المسألة الثانية: في أحكام العوض ........ ٣٣٩
الحكم الأول ........ ٣٣٩
الحكم الثاني ........ ٣٤٠
الحكم الثالث ........ ٣٤٠
الحكم الرابع ........ ٣٤٠
المسألة الثالثة: في كيفية توفير هذه الأعواض علىٰ مستحقيها ........ ٣٤١
الوجه الأول ........ ٣٤١
الوجه الثاني ........ ٣٤١
الوجه الثالث ........ ٣٤٢
القسم الثاني: في الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة فيما لا تعلق له بعلوم الحكمة . ٣٤٢
الفصل الأول في إقامة الدلالة علىٰ أنه ليس ذاتاً في حالة المعدوم ........ ٣٤٤
المسلك الأول ........ ٣٤٤
المسلك الثاني ........ ٣٤٥

المسلك الثالث ........................................ ٣٤٦
المسلك الرابع ........................................ ٣٤٦
الفصل الثاني في ذكر شُبههم والانفصال عنها........................................ ٣٤٨
الشبهة الأولىٰ........................................ ٣٤٨
الجواب........................................ ٣٤٨
الشبهة الثانية ........................................ ٣٤٩
الجواب........................................ ٣٤٩
الشبهة الثالثة ........................................ ٣٤٩
الجواب........................................ ٣٤٩
الشبهة الرابعة ........................................ ٣٥١
الجواب........................................ ٣٥١
الشبهة الخامسة ........................................ ٣٥١
الجواب........................................ ٣٥٢
الشبهة السادسة ........................................ ٣٥٢
الجواب........................................ ٣٥٣
الشبهة السابعة ........................................ ٣٥٥
الجواب........................................ ٣٥٦
**القول في العلة والمعلول وما يتعلق بهما** ........................................ ٣٥٧
وأما مثبتوا الأحوال ........................................ ٣٥٧
المرتبة الأولىٰ ........................................ ٣٥٨
المرتبة الثانية: في أن الكائنية هل هي نفس الكون أو تكون حالة زائدة ........................................ ٣٥٩
المرتبة الثالثة ........................................ ٣٦٠
**القول في أن الله قادر علىٰ عين مقدور العبد** ........................................ ٣٦١
المسلك الأول: ذكره الشيخ أبو الحسين ........................................ ٣٦١
المسلك الثاني: ذكره أبو الحسين........................................ ٣٦٢
المسلك الثالث: استدل به عن الشيخ أبي الحسين........................................ ٣٦٢
احتج أصحاب أبي هاشم علىٰ بطلان مقدور بين قادرين بشبهٍ ........................................ ٣٦٤
الشبهة الأولىٰ........................................ ٣٦٤

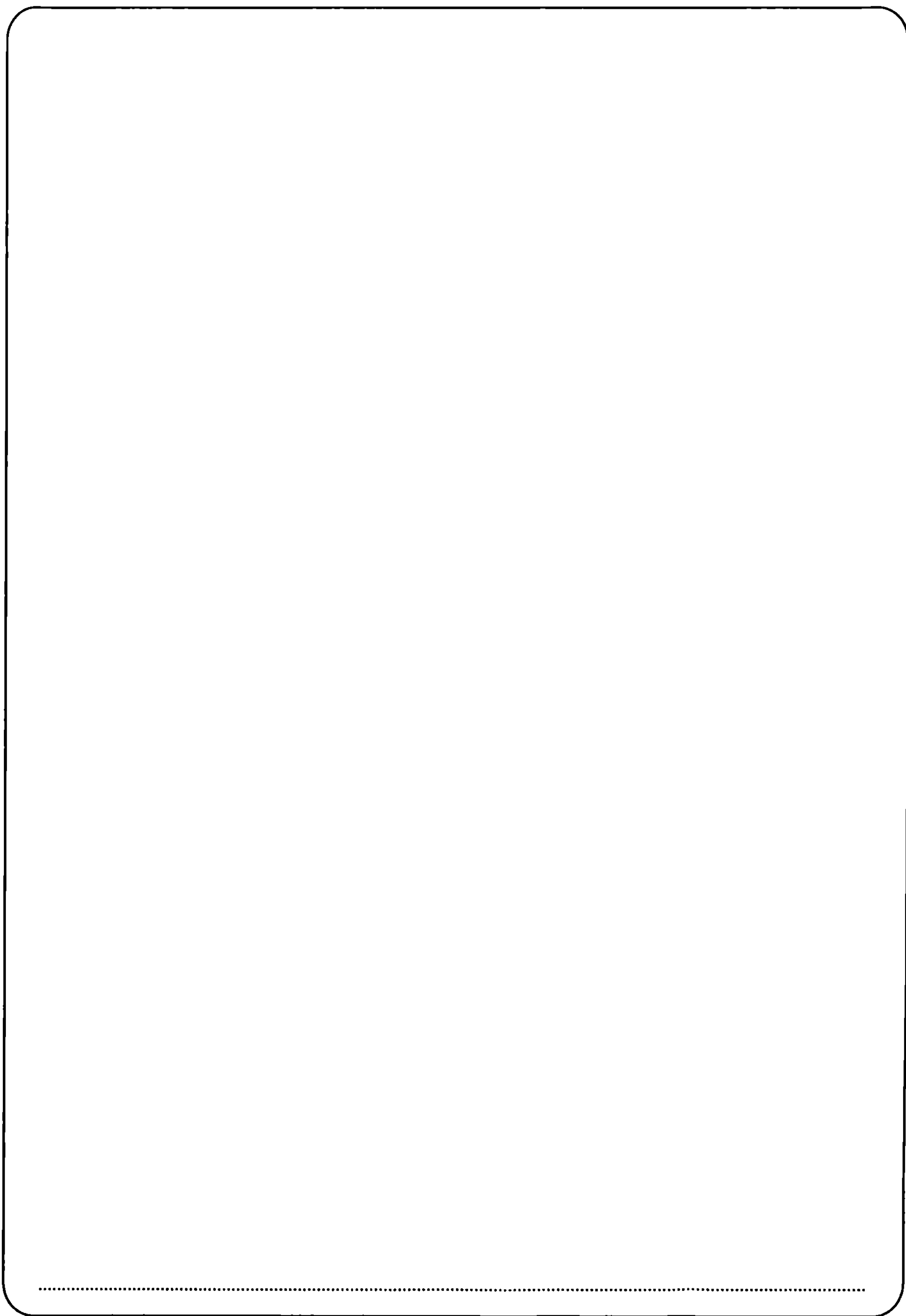
الجواب ........ ٣٦٤
الشبهة الثانية ........ ٣٦٤
الجواب ........ ٣٦٥
الشبهة الثالثة ........ ٣٦٥
الجواب ........ ٣٦٦
الشبهة الرابعة ........ ٣٦٦
الجواب ........ ٣٦٧
الشبهة الخامسة ........ ٣٦٧
الجواب ........ ٣٦٧
الشبهة السادسة ........ ٣٦٧
الجواب ........ ٣٦٧
**القول في أن الداعية شرط في وجود الفعل من جهة فاعله ومعتبره أم لا** ........ ٣٦٩
احتج أبو الحسين وأصحابه بمسالك ........ ٣٦٩
احتج أصحاب أبي هاشم لتقرير مذهبهم بشبهٍ ثلاث ........ ٣٧٢
المختار عندنا ........ ٣٧٤
**القول في بطلان ما ذهب إليه الكعبي** ........ ٣٧٥
احتج أبو القاسم لمذهبه بشبه ثلاث ........ ٣٧٦
**الباب الرابع في النبوات وما يتعلق بها** ........ ٣٧٩
البحث الأول: في حسن البعثة ووجوبها ........ ٣٨٠
الفائدة الأولىٰ: في بيان حسنها ........ ٣٨٠
المسلك الأول منهما: جملي ........ ٣٨٠
المسلك الثاني: من حيث التفصيل ........ ٣٨١
الفائدة الثانية: في إقامة الدلالة علىٰ وجوبها ........ ٣٨١
البحث الثاني: في الصفة التي يكون عليها المبعوث ........ ٣٨٣
المسألة الأولىٰ: في الصفة التي يكون عليها المبعوث ........ ٣٨٣
القسم الأول: في ذكر الصفات التي يجب أن يكون المبعوث حاصلاً عليها ........ ٣٨٣
القسم الثاني: في ذكر الأمور التي يجب تنزيهه عنها ........ ٣٨٤
الضرب الثاني: ما يتعلق بالأفعال ........ ٣٨٤

الضرب الثالث: ما يرجع إلىٰ الخلقة ........ ٣٨٥
الوجه الثاني: وهو ما يكون منفراً في حالٍ دون حال ........ ٣٨٦
المسألة الثانية: في كيفية حال البعثة ........ ٣٨٦
البحث الثالث: في العصمة وما يتعلق بها ........ ٣٨٨
المسألة الأولىٰ: في ذكر خلاف الناس في العصمة ........ ٣٨٩
المسألة الثانية: في إقامة الدلالة علىٰ استحالة وقوع الكبائر من جهتهم ........ ٣٨٩
المقام الأول منهما: عقلي ........ ٣٩١
المسلك الأول: برهاني ........ ٣٩١
المسلك الثاني: جدلي ........ ٣٩٢
المقام الثاني: في تحرير الدلالة النقلية علىٰ عصمتهم ........ ٣٩٣
الشبهة الأولىٰ ........ ٣٩٤
الجواب ........ ٣٩٥
الشبهة الثانية ........ ٣٩٥
الجواب ........ ٣٩٦
الشبهة الثالثة ........ ٣٩٦
الجواب ........ ٣٩٦
المسألة الثالثة: في وقت العصمة وفاعلها وكيفيتها ........ ٣٩٩
المرتبة الأولىٰ: في وقت العصمة ........ ٣٩٩
المرتبة الثانية: في بيان فاعل العصمة ........ ٤٠٠
المرتبة الثالثة: في كيفيتها ........ ٤٠١
الفصل الأول في إقامة الدلالة علىٰ نبوة المصطفىٰ صلىٰ الله عليه وآله وسلم ........ ٤٠٣
المقدمة الأولىٰ: أنه ادّعىٰ النبوة وظهرت عليه المعجزة ........ ٤٠٣
المسلك الأول: أن القرآن ظهر عليه، وهو معجزة ........ ٤٠٣
المسلك الثاني: إنه عليه السلام أخبر عن علم الغيب، وذلك معجزة ........ ٤٠٥
المسلك الثالث: إنه قد جاءت الأخبار الكثيرة عن سائر معجزاته ........ ٤٠٦
وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها ........ ٤٠٧
السؤال الأول ........ ٤٠٧
السؤال الثاني ........ ٤٠٩

السؤال الثالث ........ ٤١١
السؤال الرابع ........ ٤١٤
السؤال الخامس ........ ٤١٥
السؤال السادس ........ ٤١٦
السؤال السابع ........ ٤١٩
السؤال الثامن ........ ٤٢٢
السؤال التاسع ........ ٤٢٣
السؤال العاشر ........ ٤٢٤
الكلام علىٰ هذا السؤال يجري علىٰ منهجين ........ ٤٢٥
المنهج الأول منهما: عام ........ ٤٢٥
المنهج الثاني: خاص في إبطال كل واحد من هذه الاحتمالات ........ ٤٢٦
السبب الخامس: وهو أن المؤثر في هذه المعجزات هو الله تعالىٰ لكنه إنما فعلها لا لغرض أصلاً، لو لغرض لا يعلمه ........ ٤٢٨
الفصل الثاني في ذكر الشُّبه الواردة علىٰ النبوة والانفصال عنها ........ ٤٣٠
أما النوع الأول: وهوما يمنع من القول بالنبوة مطلقاً ........ ٤٣٠
الشبهة الأولي ........ ٤٣٠
الجواب ........ ٤٣٠
الشبهة الثانية ........ ٤٣١
الجواب ........ ٤٣١
الشبهة الثالثة ........ ٤٣٢
الجواب ........ ٤٣٣
الشبهة الرابعة ........ ٤٣٣
الجواب ........ ٤٣٣
الشبهة الخامسة ........ ٤٣٤
الجواب ........ ٤٣٤
النوع الثاني في ذكر الشُّبه الوارد علىٰ نبوة محمد صلىٰ الله عليه وآله وسلم علىٰ الخصوص ........ ٤٣٥
الضرب الأول منها: عقلية ........ ٤٣٥

الضرب الثاني: منها سمعية ........ ٤٣٥
الضرب الثالث: مركبة من العقل والشرع ........ ٤٣٧
الفصل الثالث في جواز إظهار الكرامات علىٰ الأولياء والصالحين
والمعتمد ........ ٤٣٩
وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها ........ ٤٤١
السؤال الأول ........ ٤٤١
جوابه ........ ٤٤١
السؤال الثاني ........ ٤٤١
جوابه ........ ٤٤٢
السؤال الثالث ........ ٤٤٢
جوابه ........ ٤٤٢
احتج المنكرون لإظهار الكرامات بشبهٍ ........ ٤٤٢
الشبهة الأولىٰ ........ ٤٤٢
الجواب ........ ٤٤٣
الشبهة الثانية ........ ٤٤٣
الجواب ........ ٤٤٤
الشبهة الثالثة ........ ٤٤٤
الجواب ........ ٤٤٤
الشبهة الرابعة ........ ٤٤٥
الجواب ........ ٤٤٥
الشبهة الخامسة ........ ٤٤٥
الجواب ........ ٤٤٦
الشبهة السادسة ........ ٤٤٦
الجواب ........ ٤٤٦
الشبهة السابعة ........ ٤٤٦
الجواب ........ ٤٤٧
**فهرس موضوعات السفر الثالث** ........ ٤٤٩





6.

